حاشية على امور

عامة من شرح مواقف ميرزاهد

الهروي

سنة ١١٩٥

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك اللهم يا من هو وليس شيء كهو الا هو يا من لا يعلم ما هو الا هو ونسبحك يا من قمع الجبابرة بهيبته واستعبد الخلق بسلطانه انت الذي خشع لك كل باخعة واذعنت لكمال ربوبيتك كل نفس دانية وقاصية تعلم السر والنجوى وما هو من كل شيء اخفى يا من يعلم خطاب العيون وما تخفيه القلوب من غوامض المكنون ولقدسك يا من ذهلت العقول والانظار وتحيرت البصائر والابصار وضلت الافهام او حارت الاوهام عن ادراك كنه ادراك صفاته لا نحصي ثناء عليك يا من عظمت الاؤه وحسنت اسمائه وتمت نعوته وصفاته بمجدك تقدست وجلت جبروته واحاطت ملكوته ونسألك ان تصلي على انبيائك ورسلك خصوصا على خيرتك من خلقك وصفوتك من بريتك وامينك على وحيك بافضل الصلوة مبلغ خبرك من الرسالات وصدع بما امر ودعا اليك وفصح بالدلائل عليك بالحق المبين حتى اتاه اليقين وعلى اله واهل بيته الطاهرين واصحابه الغر المحجلين وعلى من تبعهم من عبادك الصالحين وبعد فيقول العبد الفقير الى الله المستعان محمد غوث بن [illegible] بن نوح خان غفر الله تعالى لهم واصلح احوالهم وظفر بما لهم ان الحواشي المتعلقة بمباحث الامور العامة من شرح المواقف للفاضل المحقق المشتهر بميرزاهد كانت متضمنة لتحقيقات بديعة في اصول منيعة من صنعة قيل الطبيعة حاويا لاكثر المباحث المتعلقة باصول بهية ومقامات انيقة لمبادي دقيقة من امس الصناعات وترتيبها اخرجها فيها اشارات الى فائق ابدعها نيف من اصحاب التحقيق بانظار دقيقة واكثرها تلميحات الى الرقائق المرموزة في كتب قويمة تستاخ بها الخلف من ارباب التحصيل بافكار عميقة فصارت بذلك عند المحصلين في اكثر الاقطار كالشمس في رابعة النهار ولم يحم حول حقيقة احد ممن له تحقيق في هذه الصناعات فعلقت عليها الحواشي مع قلة البضاعة وقصور الباع من تلك الصناعة مشيرا في اكثر المقامات الى حل ما درك فيها من الشكوك والشبهات سالكا في كشف القناع عن وجه عباراته حيث في اكثر المواضع التي رموزه واشاراته ملحوظا في معظم المطالب من امهات الصناعة الى تحقيقات بديعة وتدقيقات رفيعة تحصل من كتب الحكماء من المتاخرين والقدماء المحصل ولم يكن لاحد منهم عنها البلوغ المشهور لكنه بعد امعان النظر واتقان البصيرة اذ نسخ لها البرهان يعين العقل ليستريح النظر كشفا عن وجه تحقيق المقال ومنه الاستعانة في نيل الصواب والتوفيق في استماع الخطاب والمامول من الناظر في هذا الكتاب الكبير قوله عند العثار على خطيئتي والمرجو وحفظ اللسان ان يوافق نشرنا للنجاة والفلاح تعليقات صحيحة تعد من حسناتي رجية لعل الله تعالى يجعلها بالنظر الى وجهه الكريم بها مجاهم من الفائزين ويحشرني بسلك الذين اجتبيته من خليقته من الواردين وصلى الله تعالى عليه وعلى صحابه وازواجه امهات المؤمنين وذريته اجمعين الى يوم الدين والحمد لله رب العالمين قوله انت تعلم انه لما كان ظاهر التعريف لصدق على الكم المطلق والكم المتصل والمنفصل والكيف وكل واحد من الصفات السبعة كالعلم والقدرة الى غير ذلك كخروج الامور العامة المذكورة ليست من الامور العامة لانتشار ودفع ذلك بدعوى التبادر من التعريف وتقرير ذلك انه قد مر انه لا يختص بقسم من اقسام الموجود من الواجب بحيث يتبادر منه ان الامور العامة احوال

الواجب والجوهر والعرض محمولات عليها وليست موضوعات لها فكان حاصل التوليف ان الامور العامة هي احوال اقسام الموجود من الواجب والجوهر والعرض ومحمولاتها التي ليست هي مختصة بواحد واحد من تلك الاقسام ولا موضوعة لشيء منها فقوله هي الاحوال والمحمولات بمنزلة الجنس وقوله ليست هي مختصة يخرج الاحوال التي اليها اختصاص بقسم من الاقسام الثلثة كالاحوال التي يبحث عنها في المواقف اللاحقة وقوله ولا موضوعة لشيء منها يخرج الموجودات التي لا يصدق عليها شيء من مفهوم الواجب او الجوهر والعرض فحينئذ لا يصدق التعريف للاكثر على الكم المطلق والكم المتصل والكيف لصدق مفهوم العرض عليها وكذا لا ينتقض التعريف بالعلم والقدرة وسائر الصفات السبعة لاندراجها تحت العرض [illegible] من الاعتبار وهذا بخلاف الامور كالوجود والامكان والحدوث وغير ذلك اذ ليس شيء منها مما يحمل عليه شيء من الاقسام الثلثة للوجود فقد بان مما ذكرنا ان ما يندفع به النقض عن التوليف انما هو تبادر سلب الموضوعية من التعريف فلئن قلت الحاجة الى ذكر تبادر كونها احوالا ومحمولات قلت لما كان منشأ تبادر سلب الموضوعية انما هو كونها احوالا ومحمولات لان ما يندرج تحت الجنس من الانواع والجنسية او النوعية ليست اعراضا واحوالا لذلك الشيء قال "ولا يتبادر كونها احوالا" للواجب والجوهر والعرض واشارة الى تبادر انها ليست موضوعات لها وقوله ومحمولات يختص الاعتبار اللاحق بان الاحوال للاحوال التي على ما قرره هي الاعتبارات الخارجة عن الشيء المحمولة عليه ويؤيد ما ذكرنا من توجيه كلامه ما نقل عنه في هذا المقام حيث قال ان ما وقع في تعليقات الشيخ من اطلاق العرض على الوجود فيعني به العارض لا بالمعنى المشهور اي الموجود في الموضوع انتهى لان حاصله ان التوليف ان حمل على ما هو منه اعني المحمولات التي لا يصدق عليها شيء من الواجب والجوهر والعرض يخرج عنه الوجود فلم يكن جامعا لان الوجود ليس مما لا يصدق عليه العرض بل قد يطلق ويحمل عليه العرض على ما وقع في تعليقات الشيخ وتوجيه الدفع ان العرض يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين احدهما المشهور منها بين القوم اعني الموجود في الموضوع وثانيهما العارض للشيء مطلقا وجد او لم يوجد في الموضوع او لا في الموضوع فحيث اطلق على الوجود كان بمعنى العارض وحيث اخذ قسيما للجوهر وغير صادق على الامور العامة كان بمعنى الموجود في الموضوع فالوجود لا يصدق عليه انه عرض اي موجود في الموضوع وان كان يصدق عليه انه عرض اي عارض فيكون التوليف جامعا فقوله اي موضوعات بالعطف على قوله محمولات عليها بادخال الجزء المزيد ويمكن تحرير كلامه بوجه اخر فيقال معناه تعلم ان المتبادر انها احوال للواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليها ونعلم انها ليست بموضوعات لها لان مجرد التبادر ان يكون اعراضا محمولة كاف في اخراج ما يصدق عليه شيء من الاقسام الثلثة ونعم موضوعات لها لانه ليس العوارض ما ينحصر في تلك الاقسام لان العوارض التي يبحث عنها في الصناعة الحكمية حقيقة لا بد وان تكون لاحقة بالموضوعات لحوق عرض كلي شامل لجميع افرادها او لبعضها وليس شيء مما يصدق عليه واحد من الاقسام الثلثة مما يلحق الاقسام الثلثة لحوق عرض كلي مانع النقض بالعلم والقدرة وسائر الصفات السبعة لعدم شمولها لجميع انواع الجوهر وكذا لا يرد النقض بالكم المطلق والمنفصل والكيف لكون صدقها على ما يندرج تحتها من الانواع [illegible] لا عرضيا فخلي بهذا كان قوله لانها موضوعات بالعطف على قوله

ان المتبادر منه وايراد قوله لانها موضوعات لما عطف عليه اشاره الى التقاديمين كونها احوال اقسام الموجود وبين كونها

لها وهذا كما يقال فلان عالم لا جاهل ولا يجوز عطفه على قوله ان الامور العامة وان كان عطفه عليه اوفق بظاهر العبارة

لان غاية ما يستفاد من ذلك ان كونها موضوعات ليس مما يتبادر من التعريف وهو غير مطلوب بل المطلوب انما هو تبادر انها

ليست بموضوعة لها وهو غير مستفاد من ذلك وآخر العبارة لكن بقيت بينها ترددات لا بد من التنبيه عليها الاول انه

مذكور لا يوافق مذهبي المتكلم والحكيم ان حمله على كلا التوجيهين يرجع الى ان الاحوال الثلثة يجب ان لا يصدق عليها شيء

من الاقسام الثلثة وكل من الكم والكيف والعلم وغير ذلك من الصفات السبعة يصدق عليها انها اعراض فليست من الاحوال الثلثة

وهذا انما يتم عند المتكلمين لو كان الكم عندهم من الاعراض لكنهم لا يقولون بعرضية الكم لان العرض عندهم ينحصر في تسعة اقسام او هي

الاكوان الاربعة من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وثانيها المعاني التي لها اختصاص بالاحياء وثالثها الصور المحسوسة بالحواس

الخمس الظاهرة كالاصوات والالوان والروائح والطعوم فلو كان عرضا لكان يصدق الاقسام الثلثة لكنه ليس كذلك اما انه ليس

من القسمين الاولين فظاهر واما انه ليس مما يحس بحاسة من الحواس الظاهرة فلانهم لا يقولون بوجود الكم وليس بموجود عندهم ويكون

العلم والقدرة على تقدير تسليم انهما يعلم الواجب وقدرته ليس مما يندرج تحت العرض لكونه من اقسام الحادث عندهم وايضا

لا يتم على مذهب الحكماء لان العرض عندهم من اقسام الممكن وكل من علم الواجب وارادته وقدرته عين ذاته فلا يكون عرضا فلا يكون

الاعم من علم الواجب ضايفا الثاني ان الامور العامة لا تخلو اما ان يراد بها الاحوال والاعراض الذاتية اللاحقة بمجموع الاقسام الثلثة

والاثنين منها لحوقا ذاتيا او يراد الاعم من ذلك سواء كانت لاحقة بها لذواتها او لا وعلى الثاني يساوق ما يراد مطلق العوارض الاعم لان

من ان يكون ذاتية او عرضية كما يتسيل الى الحسن من الاقسام الثلثة انما هو القسم الاخير فقط لا تقاسيمه على العوارض الصفات التي يجب ان

يكون ذاتية ذاتا بنفسها من ملاك ان تعلقه اذا اريد الاول يخرج الوجود والحدوث والعلولية عن ان تكون من الاحوال الثلثة اذ ليس شيء

منها مما يلحق الجوهر والعرض لذاتيهما والا لكان الجوهر بالنظر الى ذاته مستغنيا لان يكون موجودا فلم يكن ممكنا بل يكون واجبا لذاته ولذا لا يجوز ان

يكون بالقياس الى ذاته مستغنيا عن الحدوث او ان يكون معلولا لان الحدوث عبارة عندهم عن وجود لاحق وعدم سابق فاما ان يراد انه

مستغنيا عن ان يكون موجودا بذاته بعد ان يكون معدوما بذاته او موجودا بذاته بعد ان يكون معدوما بالغير او بالعكس او موجودا بالغير بعد

ان يكون معدوما بالغير فعلى الاول يكون كل من الجوهر والعرض واجبا لذاته بعد ان يكون ممتنعا لذاته وعلى الثاني يلزم الانقلاب من الذات

الممكنة الى الوجوب الذاتي وعلى الثالث من الامتناع الى الامكان الذاتيين وعلى الرابع يكون ذات كل من الجوهر والعرض كافيا في

استفادة فيضان الوجود عن مبدأ الفيض الم تكن كافية ويكون هذا محالا في المعلولية اذ ليس معنى المعلولية الا اخذ الاثر من تاثير الفاعل

فيلزم ان يكون كل من الجوهر والعرض لذاته كافيا في اخذ الفيض من مبدأ الفيض ولم يكن كافيا في الفيض لا يجوز ان يكون موجودا بحسب ما يساوق

او فلا يجوز ان يكون واجبا فيكون ممكنا فلا محالة ان يكون جوهرا او عرضا فيلزم التسلسل الثالث قطعية محالا وغير ممتنع

لا يقولون بزيادة الوجود في الواجب فلا يكون من الاحوال الثلثة للثلثة لان الحال عندهم على ما هو ناه هو الخارج المحمول والمعروف للموضوع

الوجود من الاحوال الثلثة للثلثة على المشهور من الرابع ان مباحث الامور العامة من الاصول الالهية على ما اورده الشيخ في رسالة تقسيم الحكمة

اذ كانت من المحمولات فلا يناسب جعلها من الاصل الاخص فانهم صرحوا بكون الالهية وهو ما لا يفتقر الى المادة ينقسم الى ما

يقارنها اصلا كالاله والى ما لا يقارنها من غير افتقار كالامور العامة فتكون موضوعاتها كالاله وجواب الاول على القول

التوقيف لو كان للمزيتين اجابت المتقنين على الاختصاص على سبيل التوزيع فيقال العرضية على راي الحكماء والعرضية العلم والقدرة

سائر الصفات السبعة على راي المتكلمين بناء على القول بعدم اختصاص الاعراض بالحادث المتحيز واما عن الثاني فنقول نختار الشق الاول

ولا يلزم خروج الوجود وامثاله عن ان يكون من الاحوال الثلثة وانما يلزم ذلك لو اردنا باللواحق الذاتية اللاحقة ما لم يكن لحوقها بالواسطة

الواسطة في الثبوت وهذا يرد من القول ولا يجوم حوله من يحقق في الصفات العقلية بل هي ما لم يكن بتوسط امر يكون واسطة في

العروض في نحو فمعنى هذا يكون الوجود والحدوث والمعلولية كلها من العوارض الذاتية اللاحقة بالممكن لحوقا اوليا واما عن الثالث

فلان الوجود المطلق المشترك ليس مما يحمل على الواجب الحي القيوم على انه هو بعينه عندهم قال البحر المحقق في تصوير المعقولات الثانية

التي تستعمل في حكمة ما بعد الطبيعة ان المفهوم الواحد لا يختلف تنالوته المعقولية فاوليتها باختلاف ما اضيف اليه المحقق

العينية وما هو معقول ثان لا يكون حقيقة متاصلة في الاعيان اصلا بل يكون الحقيقة اما ان اوليوان او الفلك مثلا ثم منتزع منها الوجود

والشيئية في لحاظ العقل والوجود الحق القيوم بذاته ليس ان يحمل عليه الوجود المنتزع على انه هو بعينه او هو من ذاتياته وليس هو من شيء

في العقل فينتزع منه الوجود المطلق ويعرضه في لحاظ العقل ثم قال ان هذه وظيفة بطايع الملكانية بل العقل يحكم بالبرهان ان

في الاعيان حقيقة متقررة بنفس الذات والمتقرر بنفس الذات هو بنفس حقيقته مصداق حمل الموجود عليه ومطابق انتزاع الموجودية منه بلا

باقتضاء حقيقة ذلك كما ان الحقيقة المتقررة من الجاعل بنفس ماهيتها المتقررة من الجاعل مصداق الحمل ومطابق الانتزاع لا باستيناف

تاثير من الجاعل او باقتضاء من الماهية المجعولة وان للعقل سبيلا في الماهيات المجعولة الى حاق حقيقة المتقررة وانتزاع الموجودية منها

ولا سبيل له الى ذلك في الحقيقة المتقررة بنفس الذات انتهى كلامه فقد استبان من ذلك ان الوجود المطلق المشترك ليس نفس ذات الواجب ولا في

الواجب ولا في الممكن بل هو من الاعتبارات التي هي خارجة المنتزعة عن الحقائق انفسها بنحو من انحاء ذهنية وضرب من الضروب العقلية

هذا ولولم يكن مخافة الاطناب لادرجت في هذا المقام ابحاثا غامضة ولكن قد اكتفي بهذا فاحفظه ولا تغفل واما الجواب عن الرابع

والخامس فيجيء الاشارة اليه ايضا نقل عنه بعد هذا عن قريب انشاء الله تعالى قوله ان المتبادر ادراكه لعل وجه التبادر امران احدهما

ان قوله ما لا يختص بل يعرف من المفهوم ان ما عداها مما يبحث عنها في الابواب اللاحقة من الامور لا بد ان يكون مختصة بقسم من

الاقسام الثلثة ولا شك انها كانت احوالا وعوارض ذاتية لموضوعاتها الخاصة فيفهم من ذلك باعتبار رعاية حسن التناسب

بين الابواب ان ما يبحث عنها من الامور الثلثة لا بد وان يكون شاملة لشمول الاحوال للموضوعات العامة وثانيهما ان الدليل على هذا التوجيه

اثبات الاختصاص للاحوال المختصة بضرب من مفهوم اللقب بمعونة المقابلة كمثل اثبات الاختصاص لها على وجه المنطوق
فيما نحن فيه كذلك فقال ودلالتها ان سبيل الاختصاص عرفا ولغة على التساوي والشمول كانه موضح كذلك ليس معنى الشمول الا
التساوي والكثرة والاشتراك بينها والانطباق عليها هذا هو معنى الكلية وقد حققوا في موضعه ان كل محمول مما يقع فكانت الامور
العامة على هذا محمولات العامة ولا شك ان محمولات الخاصة انما هي احوال واعراض ذاتية لموضوعاتها **قوله** و
الوجود والامكان وغيرهما لما كان ههنا مظنة سؤال من وجهين الاول ان الامور العامة لو كانت احوالا لاقسام الموجود
وامورا محمولة عليها لا بحثت موضوعات في هذه الصناعات بل كانت محمولات كالاحوال الخاصة حيث قسمت محمولات لكن التقسيم
قسم من الاقسام المتقدمة في ابوابها لكنها بحثت موضوعات في بابها كما يقال الوجود زائد والامكان علة لاحتياج الممكن الى
الفاعل والحدوث شرط ان يكون محتاجا الى غير ذلك الثاني ان الكثرة من الامور العامة عندهم وهي نفس الكم المنفصل
على القول بنفي الجزء الصوري عنه كما هو المختار عند بعضهم فيكون عرضا من الكم المنفصل فلا يصدق ان الامور العامة
ليست موضوعات لشيء من اقسام الموجود من الواجب والجوهر والعرض اشار الى الجواب عن الاول بقوله والوجود وذكر ان الوجود
والامكان وغيرهما مما بحث عنه ههنا اي في فن الامور العامة من الاحوال الشاملة كذلك اي محمولات بحثت للاقسام الثلثة
او الاثنين منها فقولهم الوجود زائد او عين معناه كل من الواجب والجوهر والعرض موجود بوجود زائد على الماهية او بوجود هو عين
الماهية واذا قالوا ان الامكان علة الاحتياج فالمعنى الى الفاعل كان معناه كل ممكن يحتاج الى الفاعل لامكانه واذا
قيل ان الحدوث شرط كون الامكان محوجا الى الفاعل يكون معناه كل ممكن فاقر الى الفاعل لامكانه بشرط ان يكون حادثا ثم
احال بيان ذلك على الاشارة فيما سياتي من قوله ان الامور العامة محمولات لمسائل كما ان الامور المختصة كذلك في الحكمة المتعلقة
بقوله اذ قد ادرنا وعن الثاني بقوله وما اشتهر ان الكثرة نفس الكم المنفصل على تقدير نفي الجزء الصوري عنه اي عن الكم المنفصل
كالاربعة الاربعية والعشرية للعشرة بان تكون العشرة نفس تلك الوحدات المخصوصة وهي التي تعرضها العشرية المعتبر الهيئة
الاجتماعية وهي العشرية داخلة فيها وكذا الكلام في الاربعة محمولة الى غير ذلك ليس بشيء وتوجيه ان الكثرة ليس نفس الكم المنفصل
على التقدير عدم دخول الهيئة الوحدانية فيه لان الكم المنفصل على تقدير ان لا تكون الوحدة الصورية داخلة فيه وحدات
من حيث هي معروضة للهيئة الاجتماعية لا شيء من الكثرة معروضة للهيئة الاجتماعية ينتج ليس شيء من الكم المنفصل بكثرة
وينعكس الى قولنا لا شيء من الكثرة بالكم المنفصل وهو المطلوب فلم يكن نفسه وهو المطلوب **قوله** على ما سنشير اليه يعني ان الوجود
والامكان وغيرهما مما بحث عنه في هذه المواقف احوال الواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليها بناء على الوجه الذي سنشير الى
ذلك الوجه فيما سياتي اعلم ان غاية ما يصح للدلالة على هذا المطلب فيما سياتي قوله وليه اي في قول المصنف اذ قد ادرنا
اشارة اليه ان الامور العامة محمولات لمسائل كما ان الامور المختصة كذلك قوله ولا يكفي المدح بكون موضوع فن الامور العا

مة

محمولات المسائل انتهى وهذا القدر لا يدل الا على ان ههنا صناعة تكون الامور العامة محمولات المسائل تلك الصناعة ولا يدل على ان اجمال
الواجب والجوهر والعرض ومحمولات عليها لكن لما كان من المعلوم ان هذا فن اي فن الامور العامة من فنون حكمة ما بعد الطبيعة وان
موضوع ما بعد الطبيعة هو الموجود بما هو موجود شامل للواجب والجوهر والعرض افاد ذلك ان الامور العامة احوال ذاتية للواجب
والجوهر والعرض [illegible] عليها ومن اجل ذلك قال سنشير اليه ولم يقل على ما سنذكره او على ما سيأتي **قوله** وما انتهى
اليه اعلم اني قد اشرت الى تحرير هذا المقام وتوجيه فيما سلف الغاية من القول فالآن اريد ان احرره على نحو اخر مشتملة
على ما يستدعيه المقام فنقول ومنه الاعانة للصواب يمكن ان يكون قوله هذا اشارة الى دفع ما يتوهم وهو ان الامور
العامة لو كانت من احوال اقسام الموجود يلزم احد الامرين اما ان لا يكون الكثرة من الامور العامة او يكون الكم المنفصل
من احوال اقسام الموجود ولكن التالي بكلا شقيه باطل فكذا المقدم فقد ثبت ان الامور العامة ليست احوالا لاقسام الموجود
اما الملازمة فلان الامور العامة اذا كانت احوالا فالكثرة لا تخلو اما ان تكون من الاحوال او لم تكن فان لم تكن من الاحوال
لم تكن من الامور العامة لان المفروض ان الامور العامة احوال وان كانت من احوال اقسام الموجود يلزم ان يكون الكم المنفصل من
احوال تلك الاقسام للموجود ويلزم ان يكون الكم المنفصل من احوال تلك الاقسام لان الكثرة على ما اشتهر فيما بينهم نفس الكم المنفصل
على القول بنفي الجزء الصوري عنه ح ولو لم يكن الكم المنفصل من الاحوال لم تكن الكثرة من الاحوال ايضا واما انتفاء التالي
فلاتفاقهم على ان الكثرة من الاحوال الشاملة دون الكم المنفصل ونقول بعبارة اخرى ان التعريف المذكور للامور العامة ليس
جامعا او ليس مانعا لان الكثرة على ما شاع وذاع فيما بين القوم نفس الكم المنفصل على تقدير اخراج الهيئة الوحدانية عنه فان
التعريف ان لم يكن صادقا على الكثرة يلزم الامر الاول بناء على ان الكثرة لاتفاقهم من الاحوال الشاملة وان كان صادقا عليها
يلزم ان يكون غير مانع لانه لما صدق التعريف على الكثرة صدق على الكم المنفصل بناء على ما اشتهر فيما بينهم من الاتحاد
لكن الكم المنفصل ليس من الاحوال عندهم فاذا صدق تعريف الاحوال عليه لم يكن مانعا ويمكن ان يوجه السؤال بوجوه اخر
ان يقال ان ما ذكر من ان الوجود والامكان وغيرهما مما يبحث عنه ههنا محمولات واحوال لاقسام الموجود ليس بتام من القول بان
تلك الكثرة مما يبحث عنه في هذه الصناعة الكثرة وهي ليس حينئذ منها بناء على ما اشتهر نفس الكم المنفصل على تقدير نفي الجزء الصوري
عنه فلو كانت من الاحوال يلزم ان يكون الكم المنفصل على ذلك التقدير من الاحوال لكن كونه على التقدير المذكور من الاحوال
فاسد لما تقدم على ان الكم المنفصل لما كان من الاحوال لم يكن اخراجه صحيحا عن تعريف الاحوال المركبة باعتبار ان
تكون احوالا ومحمولات مع انه قد اخرجه بقوله الصادر وكذا وجه على الاول بمنع الشرطية قولها الكثرة يبطل اما ان تكون
من الاحوال او لم تكن فقلنا نختار الاول قوله فيكون الكم المنفصل كذلك لان الكثرة على ما هو المشهور قلنا ليس يعني وهي انما
هي تام المحصر بين ان يكون جامعا ومانعا قوله اذ الكثرة نفس الكم المنفصل على تقدير نفي جزء الهيئة الوحدانية فقنا

بمسوس على الثالث مثلا ان لا تكون الكثرة من الاحوال قوله لانه نفس الكم المنفصل على التقدير المذكور فههنا ليس لشي قوله
على التقدير نفي الجزء الصوري اعلم ان الناس قد اختلفوا في الكم المنفصل الذي هو العدد فذهب المعلم الاول ومن تبعه الى ان تقوم
كل عدد من انواع الاعداد بوحداته التي تبلغ برحلتها ذلك النوع وكل واحدة من تلك الوحدات جزء مادية وليس
جزء سوى الوحدات وهذا هو المشهور الذي ذهب اليه المحشي الفاضل بقوله على تقدير نفي الجزء الصوري عنه فانه هو المشهور من ان الكثرة
نفس الكم المنفصل بناء على هذا المذهب ثم اصحاب هذا الراي يجعلون لكل مرتبة من مراتب الاعداد مادة وصورة ويقولون مادة
كل مرتبة من مراتبها كل واحد من وحدات تلك المرتبة وصورة كل مرتبة مجموع وحدات تلك المرتبة اي نفس تلك الوحدات
المجموعة لا من حيث انها مجموعة فان المجموعية والهيئة الوحدانية اعني العشرية مثلا داخلة بل من حيث انها هي تلك الوحدات
على ما هو المشهور او من حيث هي معروضة للوحدة الصورية على الاول وخارجة على ما اختاره الفاضل المحشي حيث قال
لانه على ذلك التقدير وحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية وذهب جماعة اخرى الى ان الوحدات لكل مرتبة من
مراتب الاعداد اجزاء مادية لتلك المرتبة فلا بد هناك من جزء صوري هي هيئة عارضة لتلك الوحدات وليست
الكثرة نفس الكم المنفصل على راي هذه الجماعة ولم يذهب احد الى ذلك ومن اجل ذلك قالوا على تقدير نفي الجزء الصوري
عنه فلئن قال قائل مراتب الاعداد كلها متغايرة عند الفريق الاول بخصوصيات هي صورها النوعية وهي اجزاء صورية
فاسخ قولهم بنفي الجزء الصوري عنها قلنا انهم ارادوا بالجزء الصوري الذي نفوه الهيئة الاجتماعية الوحدانية وهي العشرية
مثلا في العشرة لا مطلق الجزء الصوري فلا نقول ليس عندهم فرد من الهيئة وهي الوحدات المخصوصة الموصوفة
بالعشرية او الشيئية مثلا جزء وراء تلك الوحدات على ما سمي الشيخ ... ذلك فلو كان هناك جزء صوري
لكان ذلك الجزء الصوري مجموع تلك الوحدات او كل واحد منها او بعض تلك الوحدات دون بعض لا سبيل الى شيء من الا
قسام الثلثة لان الاول والثاني مجموع تلك الوحدات نفس تلك المرتبة من مراتب الاعداد فلو كان جزءا صوريا لكان الشيء
جزء نفسه على انا نقول لو كان مجموع الاجزاء جزءا صوريا لكان الكل المجموع المركب من المادة والصورة صورة اخرى هي
مجموع تلك المادة والصورة فيتسلسل الاجزاء في كل مركب من المادة والصورة واما الثاني فلاستحالة اجتماع الصور على مادة
واحدة في مرتبة واحدة على انا لو تنزلنا عن ذلك وقلنا ان كل وحدة من تلك الوحدات صورة فلا بد لتلك الصورة
من مادة فمادة كل من تلك الصورة اما ان تكون خارجة من تلك الوحدات او تكون داخلة في جملة تلك الوحدات لا
يجوز ان تكون خارجة والا يلزم ان يكون لكل مرتبة من المراتب العددية جزء اخر وراء تلك الوحدات وهو المادة
هف ولا يجوز ان يكون داخلة في مجموع تلك الوحدات اذ لا يجوز جعل بعض تلك الوحدات صورة اولى من البعض الاخر
ومن ههنا يستبين بطلان الشق الثالث من احتمال الترديد ايضا فتحقق ان ذلك القسم اراد والصورة النوعية
النفس

النفس الوحدات لتلك المراتب المتباينة بناء على انها هي التي تترتب عليها الاثار المتباينة وتستند اليها اللوازم المتغايرة
كالصور النوعية المنفية لغة على حسب استعارة الاثار واللوازم فاطلاق الصور عليها بنحو من التشبيه وضرب من التنزيل لا
انه هناك صورة حقيقة هي الوحدات ومادة بحسب الحقيقة هي كل وحدة وحدة وفي عبارة الفاضل المحشي اشارة الى ما
حققناه فيما ياتي في مباحث الوحدة والكثرة حيث قال لان الوحدات من حيث انها مخصوصة بمنزلة الجزء الصوري
للعدد مع قطع النظر عن ذلك بمنزلة الجزء المادي وليس فيه سوى الوحدات جزء اخر حتى يكون ذلك الجزء صوريا والوحدات
اجزاء مادية على انا نقول يجب ان يراد بالصورة النوعية ما بيانات النوعية لتلك المراتب بناء على انهم لا يتحاشون
عن اطلاق الصورة على الماهية قوله لانه على ذلك التقدير يعني ان الكم المنفصل على تقدير نفي الجزء الصوري
عنه وحدات من حيث وهي معروضة للهيئة الاجتماعية واما حصل الغاء الجزء الصوري لا يجعلون الكم المنفصل محض
الوحدات بمعنى انهم ينفون الهيئة الوحدانية مطلقا سواء كان على وجه الجزئية او على وجه العروض حتى تكون الكثرة عندهم
نفس الكم المنفصل قوله وحدات من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية والكثرة وحدات محضة اعلم انه
لم ار الى الان احدا من المحصلين يحوم حول هذا الراي ولست اجد في كلام احد من كبار الفلاسفة اشارة الى ذلك و
ليس في كلام المحشي دلالة على ذلك بل ما يساعد على خلاف ذلك لان المحشي قد اثبت بين الوحدة والكثرة
تقابلا بالعرض بواسطة عروض الاضافة وهي العلية والمكيلية للعدد والوصف التي هي مادة وكونه اثبت الوحدة
في الجملة للكل حتى للكثرة التي هي العدد الكثير نسبة عن الوحدة لكونها ثابتة في كل مرتبة من مراتب الاعداد الخمسة و
العشرة الى غير ذلك فان الوحدة الخمسية خمسة والوحدات العشرة عشرة وجهة واذا كان كذلك لم تكن الكثرة محض الوحدات
والعددي من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية لان العدد اذا اخذ من تلك الحيثية فلا بد موصوفة الوحدة شيئية
مع الكثرة اما ان يكون سلب اعتبار عروض الهيئة الاجتماعية او اعتبار سلب العروض والكثرة على الاعتبار الاول كان اعم
من العدد وعلى الاعتبار الثاني كان مباينا له وعلى اي تقدير كان فلا يلزم من اعتبار اتصاف العدد بمعنى الهيئة في
الصورة الاولى والوحدة في الصورة الثانية اتصاف الكثرة بذلك لان زيادة الاعتبار في الاخص او الاعم او المباين
لا يستلزم زيادة ذلك الاعتبار في الاعم او في المطلق او في المباين الاخر لكن الفاضل المحشي قد التزم الخلاف في هذا الحكم
مع هؤلاء الاجلة ومن اجل ذلك قد اعترض عليهم فيما ياتي وقال ان التقابل بالعرض بين الوحدة والكثرة واما
اخذت من حيث انها وحدات محضة فليس بينهما تقابل لا بالذات ولا بالعرض ولست اظن بشيء الجنة على
...ف الا ان القوم قالوا ليس شيء من الاعداد يتقوم بما تحته من المراتب العددية بل انما يتقوم من الوحدات
...ه مثلا تتقوم العشرة بعشر وحدات لا بخمسين او باربعة وستة او بثلاثة او سبعة الى غير ذلك وهذا انما يتم على

القول باشتمال العدد على الجزء الصوري او بعروضه فاذا بطل الاشتمال عندهم تعين العروض وان كل مرتبة من مراتب الاعداد
حقيقة محصلة ولها لوازم مختصة ومحض الوحدات ليس كذلك فليس لشيء من المراتب العددية محض الوحدات كل ذلك مما ستعلمه
عن قريب هذا ونتكلم عليه ونكشف الغطاء عن سره بحول الله تعالى وما نقله عن صاحب التحصيل في هذا المقام مما
لا يجديه نفعا في هذا المرام ثم نقول هذا الذي ادعاه من الفرق بين الكثرة والعدد ليس مما يؤيده العقل بل ينطق البرهان
على خلاف ذلك بافصح لسان كما ستقف عليه من ذي قبل ان شاء الله تعالى ولا يساعده على ذلك النقل من ائمة الفلاسفة
بل على خلاف ذلك قال الشيخ الرئيس في الفصل الثالث من المقالة الثالثة من الهيات الشفاء والعجب ممن يجعل العدد
كثرة مؤلفة من وحدات او من احاد والكثرة نفس العدد ليس كالجنس للعدد حقيقة الكثرة انها مؤلفة من وحدات فقولهم
ان الكثرة مؤلفة من وحدات كقولهم ان الكثرة كثرة فان الكثرة ليس الا اسما للمؤلف من الوحدات ثم قال فان قال
قائل ان الكثرة قد تؤلف من اشياء غير الوحدات مثل الناس والدواب فيقال له انك ان هذه الاشياء ليست وحدات
بل اشياء موضوعة للكثرة وكما ان تلك الاشياء وحدات لا وحدات كذلك هي كثيرة لا كثرة فهذا ستقف منه على
ان الكثرة والعدد ليس بينهما تغاير واختلاف بحسب عروض الهيئة الوحدانية وعدمه وبهذا ان التأليف ان اعتبر
في الكم المنفصل على انه جزء منه او عارض له كان معتبرا في الكثرة ايضا على هذا الوجه هذا ثم نقول الهيئة الاجتماعية
ليس للاطلاق وهو ظاهر ولا لافادة ان الكم المنفصل وحدات لاجل انها معروضة للهيئة الاجتماعية لان الهيئة
ان كانت علة لا تكون الملكة هي الوحدات فلا يخلو اما ان يكون خارجة عن قوام الكم المنفصل او داخلة فيه لا سبيل
الى الثاني لان القول بتقويم الهيئة للكم المنفصل هو القول بان الوحدات جزء اخر وراء الوحدات وهو لا يقول بذلك ولعله
ذلك مما يفضي الى التناقض لان القول بتقويم الهيئة للكم المنفصل مما ينافي القول بنفي الجزء الصوري عنه ولا سبيل الى
الاول لان الهيئة العارضة للكم المنفصل بعد الكم المنفصل بعدية ذاتية فلو كانت علة لكون الكم المنفصل نفس الوحدات
لكانت علة لكون تلك الوحدات نفس تلك الوحدات ولان يكون الكم المنفصل في حد ذاته كسائر قوابلها نفس ذلك الكم المنفصل
لان الكم المفروض ان الكم المنفصل نفس الوحدات وان الهيئة الوحدانية عارضة له خارجة عنه فيلزم تقدم الهيئة
على نفسها بالذات بمراتب على الهيئة المذكورة قد اخذت على انها قيد للوحدات فنقول اما ان يكون شيء
من القيد او التقييد به قد اخذ على انه داخل في قوام العدد او لم يكن كما سبيل الى شيء من القسمين اما الاول فلانه لو
اخذ على انه داخل في العدد لم يكن العدد متقوما بمحض الوحدات بل لابد هناك من اعتبار اخر متقوم العددية لكن هذا خلف
ليس ممن يقول على ذلك قال فيما ياتي وليس في الكم المنفصل جزء وراء الوحدات لان حقيقته متقوم بمجرد الوحدات
المفروضة فلو كان له جزء اخر لزم الاستغناء الشيء عما هو ذاتي له والثاني فلانه لو اخذ على انه خارج عن قوام

العدد

العدد ولكان الكم المنفصل نفس الوحدات ولئن سلمت ما ذكر منقوض بالاصناف بالقياس الى الحقائق النوعية المحصلة كرجل فانه
ليس نفس الانسان والا لوجب ان يصدق على المراة وليس مركبا من الانسان واعتبار خارج وهو الذكورة والبلوغ الى حد الكبر
والا لم يكن حقيقة محصلة على ما تقرر في موضعه وليس مما يقول يقال ان العارض هناك خارج بجميع اجزائه حتى يكون معناه شيء
يوصف بالذكورة والبلوغ الى حد مخصوص والا لجاز صدقه على الذكر من حيوانات اخر فتعين ان يكون الانسان لكن
لا من حيث هو انسان بل من حيث كونه معروضا للذكورة والوصول الى مرتبة الكبر اذا تمهد هذا فنقول لا يجوز ان تكون الحيثية هنا تكون
الرجل انسانا والا لكان الرجل انسانا متصفا بالذكورة والوصول الى مرتبة معينة فتعين ان تكون الحيثية قيدا
قد اضيف الى الانسان فح اما ان يكون شيء من القيد والتقييد داخلا في ان يكون تعليلا او لم يكن داخلا فان كان داخلا
لم يكن انسانا من حيث هو معروض على ان الحيثية خارجة مطلقا بل كان المجموع مركبا من المعروض والعارض فلم يكن حقيقة محصلة
هذا ان لم يكن داخلا كان الرجل نفس الانسان ولم يكن للحيثية مدخل في ذلك فكذا الحال في الكم المنفصل بالقياس الى الوحدات
من حيث هي معروضة للهيئة الاجتماعية فما اجبتم عن ذلك هو جوابنا نحن لعدده قلت الرجل من اللواحق العرضية
الخارجية بجميع الاجزاء فليست الاعتبارات العرضية كالذكورة والوصول الى حد الكبر مضافة الى الانسان بل الى الحيوان
العلم الشيء والامر الى غير ذلك لا يلزم صدقه على حيوانات اخر لان الاعتبارات المقارنة للعام ماخوذة على
انها عامة بل انها مضافة الى الانسان فالرجل على هذا الشيء فتقرر معروضا للذكورة مختصة وهي ذكورة عارضة
لافراد الانسان وبلوغ مخصوص هو بلوغ افراد ذلك النوع الى حد معين وهكذا الحال في سائر الاصناف بالقياس الى
الانواع المحصلة فليس فلت الافراد المتشخصة للجسم مثلا ليست خارجة عنه على الاطلاق والا لم يكن قول الجسم عليها
قولا ذاتيا وليست مركبة من الجسم واللواحق المشخصة والا لم تكن محصلة فتكون حينئذ على انها معروضة لاعتبارات
مشخصة فنقول التزم نفس الطبيعة النوعية بعوارض تحصل تلك الطبيعة في صورتها ولسنخ قوابها ويقال على النوع قولا
عرضيا لا الاعتبارات منضافة الى حقيقة نوعية بل لان تحصلها في صورتها من اجل الجميع يعد نفس نفسه الاعتبارات
عرضية يتمايز بحسب تلك الاعتبارات لدى المدارك هذا كله كلام في التحقيق فلنرجع الى ما نحن بصدده فنقول ان الكم المنفصل
لا يخلو من ان يكون ماهيته نفس الوحدات او هي مع اعتبار زائد لا يجوز ان يكون ماهيته وحدات مع اعتبار زائد والا لكانت
بعد تمام الوحدات مفتقرا الى جزء اخر وراء الوحدات لكنهم لا يقولون بذلك فتعين القسم الاول فحين تحقق هو ان الكم
المنفصل ليس وحدات من حيث هي معروضة للهيئة الاجتماعية والكثرة وحدات محضة لانا ان اريد بذلك ان
الكم المنفصل من حيث هو في مرتبة الذات كذلك ففيه ما عرفت من القول ليس حسبا الاعتبار لان ما يتصف الشيء في
مرتبة الذات لابد ان يكون نفس ذلك الشيء او من قوامه واذا لم تكن الحيثية من قوام الكم المنفصل وجب سلبها عنه حين

كما ستطلع عليكم فيما بعد ان شاء الله تعالى وان اريد بذلك ان الكم المنفصل بالوحدة
الاخذ في رتبة الذات سابق عليها فيها
الحيثية المذكورة في الجملة فليس كذلك لان الكثرة ايضا كذلك لا يقال ذلك انما يتم لو اراد ان يكون الكثرة محض
الوحدات بلا اعتبار عروض الهيئة الوحدانية فيجوز ان تكون مجردة عن الوحدة الصورية ومع جهة لكن في ذلك
ليس ما يجب تسليمه بل يجوز ان يراد بذلك اعتبار ما يعرض وضعها فيجب تجردها عن الوحدة الصورية ولا يصح ان
تكون موصوفة بها لانا نقول هذا باطل من وجهين اما الاول فلانه يبطل القول بتساوق الوجود والوحدة لان
الكثرة المحضة عن اعتبار وحداني موجود عنده في الذهن فتكون موجودة في الجملة فاذا لم تكن موصوفة بالوحدة بطل
التساوق بينهما فليس قيل ان الكثرة اذا جردها الذهن عن هيئة وحدانية لم تكن في الذهن موصوفة بالوحدة لانها
في الذهن لو كانت فاقدة هيئة وحدانية لم تكن حاصلة في الذهن لانها مجردة بل على انها واحدة فلم تكن موجودة
في الذهن الكثرة المجردة عن الوحدة بل كان الموجود الذهني الكثرة الموصوفة بالوحدة هذا قلت لسنا نعني الوحدة
الكثرة الا انها بحيث اذا لاحظها العقل ينتزع عنها بضرب من التحليل نحو من الوحدة ويحملها عليها فلا ان هناك
كثرة قد انضافت اليها في الاعيان اعتبار موحد هي الهيئة الاجتماعية وذلك كما انا لسنا نريد بوجود
حقائق الجنسية المحصلة ان هناك اعتبار قد انضاف الى تلك الحقائق في الخارج بل لا نريد ان تلك الحقائق
نحو من التقرر تستتبع جواهرها بحيث اذا لاحظها الذهن انتزع عنها معنى الموجودية وحمله عليها ولا ريبة في ان
تجريد العقل اياها عن هيئة الوحدانية ليس بمنع الكثرة عن ان تكون بحالها بحيث يصلح لان يؤخذ صورة وحدانية عارضة
تلك الوحدات كما ان تجرد الطبائع المرسلة كالحيوان المطلق اذا جردناه عن الخصوصية الكلية ليس بمنع طبيعة الحيوان ان تكون
بحيث اذا لاحظها الذهن ينتزع منها معنى الكلية ويحملها عليها وكذا الكلام في سائر الاعتبارات المنتزعة كمحمولات
الخارجة المحمولة مطلقا المغايرة لها في تلك الحيثية او الحكاية وهي الصورة المنتزعة عن خصوصية ذلك الشيء سواء كانت تلك الخصوصية خصوصية
ملائمة لذلك الشيء او خصوصية ليست منها اذ كان واجبا لا يستلزم تجرده عن الحيثية التي هو مصداق حمل تلك الاعتبارات المنتزعة
فنسبة تلك الخصوصية الى ذاتها كنسبة النار الى الماء المسخن بحرارة النار فكما ان المقترن الماء بالنار بعد حصول الماء بنفسه الحرارة
في الماء علة فياضة فيحصل من تلك الحرارة العارضة للماء حرارة النار قد انتقلت من النار وحلت في هيولى الماء ثم بعد امعان
النظر يظهر لنا ان هذه الحرارة ليست من حرارة النار بل قد فاضت على الماء من واهب الفيض لاجل استعداد العارض للماء بسبب الاقتران
كذلك اذا لاحظها خصوصية ما كان لاحظها بعد نفسنا اعتبار في نفسنا عقلية فيجعلها محمولة على تلك الخصوصية على انها هي عارضة
لها ثم بعد تحقيق النظر ينكشف لدى العقل انها ليست بعارضة لتلك الخصوصية بل هي صورة فائضة على نفسنا من عالم الملكوت لاستعداد
نفسنا بملاحظة تلك الخصوصية فاذا كان المبدأ لاخذ الصورة المنتزعة هي تلك الخصوصية بحسب جوهرها لا الاعتبار الخارجي لها وهي هي

في حالتي التجرد والاقتران فلا محالة تصلح لان تكون مدار الاخذ اعتبار وحداني عند حالتي التجرد واما الثاني فلانه يأبى عنه سياق
من قوله ولا يتوهم ان الهيئة الوحدانية لا يمكن ان تعرض الكثرة المحضة ضرورة استلزام تعدد المعروض تعدد العارض لان عروض
هذه الهيئة لها عروض انتزاعي فليس في نفس الامر الا الكثرة ثم العقل بضرب من التحليل ينتزع عنها هذه الهيئة كما في سائر الاعراض
قوله كما ستحققه ان شاء الله تعالى قال المصنف في المقصد الرابع من مرصد الوحدة والكثرة المتقوم كل عدد بوحداته لا باعداد
التي فيه فالعدد على ذلك بعض المحققين وقال هذا الحكم مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري ظاهر لا كثرة فيه واما مع نفي
الجزء الصوري عنه فلان العدد محض الوحدات بلا انضمام امر فحصول الوحدات فيه بعينه دخول الاعداد فيه فعلى الفاضل
المحشي هناك من هذا الايراد بقوله وانت خبير بان العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري وحدات من حيث انها عارضة لها الهيئة
الوحدانية لا الواحدات المحضة ثم استشهد على ذلك بالبداهة ثم بعد ذلك نبه عليه بقوله كيف والعدد حقيقة محصلة والعدد لازم
محضة ومحض الوحدات ليس كذلك ثم قال وتفصيل المقام ان ههنا وحدات من حيث انها مشتملة على الهيئة الصورية ووحدات من حيث
انها معروضة لها ووحدات محضة من غير ان تكون هذه الهيئة داخلة فيها او عارضة لها وكل وحدة وحدة فالوحدات على الوجه الاول
عدد على التقدير اشتماله على الجزء الصوري والوحدات على الوجه الثاني عدد على تقدير عدم اشتماله عليه والوحدات على الوجه الثالث كثرة محضة
وليست بعدد وكل وحدة وحدة محضة ليس كثرة ولا عدد ثم نقل عن صاحب التحصيل انه ليس العدد كثرة مجتمعة في وحدة اجتمعت وحدة
لها حتى يقال انه مجموع احاد فانه من حيث هو مجموع هو واحد وله من الخواص ما ليس لغيره وانتهى هذا التحقيق الموعود الذي اشار اليه بقوله
كما ستحققه اقول هذا التحقيق يأبى التحصيل لان قوله لا الوحدات المحضة كما يشهد به البداهة ان اراد بذلك ان العدد على تقدير عدم
اشتماله على الجزء الصوري ليست وحدات لم يعرضها الهيئة الوحدانية كما يشهد بذلك قوله على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري فذلك ينافيه
قوله كيف والعدد حقيقة محصلة والعدد لوازم محضة لان الطبائع النوعية الحقيقية ليست مما تحصل بالعوارض الوضعية ولو ازمتها ليست
تستند الى العوارض اللاحقة بل انما هي تستند الى انفس تلك الطبائع قبل سائر اللواحق فان اراد بذلك ان العدد ليس بوحدات
محضة بل لابد هناك من اعتبار وحداني آخر يحصل به وحدته تحصلا حقيقيا ويبلغه الى حيث يصلح لاستناد اللوازم اليها
فذلك هو القول بالجزء الصوري ثم ان الفاضل المحشي لعله قد اخذ قوله والعدد حقيقة محصلة والعدد لوازم محضة ومحض الوحدات
ليس كذلك من كلام صاحب التحصيل حيث قال فانه من حيث هو مجموع واحد من الخواص ما ليس لغيره ولكن قد غفل لقلة التدبر عن الوصول
الى كنه المراد والحق ان صاحب التحصيل اراد بقوله هو واحد اثبات الوحدات الذاتية التي هي انفس حقيقة المرتبة من مراتب العدد
كالخمسة والعشرة الى غير ذلك لانه لا لابد لك اثبات الوحدة اللاحقة الوضعية حتى يجعل معروض تلك الوحدة مدار الخواص باعتبار
تلك العارض قال رئيس القوم في الفصل الخامس من المقالة الثالثة من الهيات الشفاء وكل واحد من الاعداد فانه نوع بنفسه وهو واحد
في نفسه من حيث هو ذلك النوع وله خواصه الذي لا حقيقة له حال ان يكون لخاصية اراد لوية او تركيبية والتمامية والزائدية

او الناقصة او المربعة او المكعبة او المخمس وسائر الاشكال التي لها فاذن لكل واحد من الاعداد حقيقة متشخصة وصورة يتصور منها في نفس
وتلك الحقيقة وحدية التي بها توهم كلام الرئيس ويدل على الصلة كل نوع الاعداد هي نفس حقيقة ذلك النوع ونفس جملة وحدات
تلك المرتبة لانها جزء صوري اخر لا الوحدات اذ ليس تقول بها ذلك فلانها عارض اي ليس ما يكون به حقيقة ذلك الشيء وهي باهي
ثم نحن نقول ان الهيئة الوحدانية اللاحقة بالوحدات لحوق عرضيا اما ان يكون معها محصلا في الاعيان او يكون من جملة اعتبارات
ذهنية وانتزاعات عقلية ولا سبيل الى شيء من القسمين فبطل القول بعروضها للوحدات اما القسم الاول فلانها لو كانت محصلة
في الاعيان لوجب تحصل الوحدات قبل تحصلها لوجوب تحصل الموضوع قبل اللواحق لكن المعروض قبل لحوقها محض الوحدات واما القسم
الثاني فلانها لو كانت من الاعتبارات العقلية لوجب ان يكون لها مبدا ياخذها العقل من ذلك فذلك المبدا اما ان يكون نفس
تلك الوحدات المعروضة او امر داخل فيها او اعتبار خارج والكل باطل اما الاول والثاني فلانه لم يكن من الاعتبارات الخارجية
واما الثالث فلان الاعتبار الخارج الذي وقع مصداقا حمل تلك الهيئة الصورية لا بد وان لا يكون لازما محضا لان الاعتبار
اللازم او العارض ليس بصالح مبدا الاخص او اللازم فهذا الاعتبار ان كان لازما لمحض الوحدات لم تكن الوحدات في استتباع اللوازم
فاقرة الى التحصيل زايد وان كان لازما لتلك الوحدات بشرط انها محصلة بهذا التحصيل لزم ان يكون حاصلا بهذا الاعتبار او باعتبار اول
اعتبار اخر يكون ذلك الاعتبار محصلا لتلك الوحدات قبل هذا الاعتبار فعلى الاول يلزم تقدم الشيء على نفسه وعلى الثاني يلزم تحصله
بعد ان يكون متحصلا ثم الحق في الجواب عما اورده بعض المحققين من ان الحكم بتقوم العدد بالوحدات لا بالاعداد التي فيه انما يظهر
مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري واما مع نفي الجزء الصوري عنه فلا يقال انه اذا لاحظنا التسعة فهذه الملاحظة على
ثلثة اوجه الوجه الاول ان يلاحظ انها وحدات من غير اعتبار ضرب من التعين وخصوص الخصوصية فالتسعة بهذا الاعتبار من اللحاظ
حقيقة مبهمة جنسية وليس لها تحصيل على انها نوع من الانواع العددية وليس تستند الى التسعة بهذا الاعتبار شيء من خواص
اللوازم المختصة بها فانها ما يترتب عليها انما هي ما يترتب على الكثرة من حيث انها كثرة اي ليست بواحدة لا من حيث انها تسعة او
الثاني ان يلاحظها على انها تلك الوحدات فهذا الاعتبار تحققها بنحو من التعين وضرب من التحصيل ونوع من الوحدة وتلك الوحدة هي
نفس تلك الوحدات على انها تلك الوحدات فالتسعة على هذا الاعتبار نوع محصل وحقيقة نوعية بالخواص ولوازم مختصة ليست هي
لغيرها فهذا التعين ليس يحصل لها من انضمام الهيئة الاجتماعية والصورة الوحدانية التي هي حاصلة من اقتران بعض تلك الوحدات
مع بعض سواء اخذت تلك الهيئة على انها جزء او اخذت على انها عارضة والذي يدل على ذلك وجهان الاول انا اذا اخذنا
التسعة والعشرة وجردناهما عن هيئتهما وحدانيا وحدات كل منهما من حيث انها هي تلك الوحدات يترتب عليها من الخواص واللوازم
ما ليس يلزم لغيرها من وحدات مراتب اخرى فقد بان ان التحصيل قد حصل لها قبل هيئة وحدانية الثاني اذا فرقت وحدات
التسعة المجردة عن الهيئة الوحدانية ليست لنفس وحدات العشرة المجردة عن هيئتها فقد كنت صادقا في انها تسعة فصدق

البس

البسيط الاعتباري بين وحدات التسعة وحدات العشرة واذ ليس هذا التباين من انتفاء الهيئة لان المقدر ان وحدات
كل مرتبة من تينك المرتبتين ليست على هيئة من تلك الهيئة فتعين ان يكون قبلها هو المطلوب الوجه الثالث ان تلاحظ على انها
تلك الوحدات وتشير بالاول الى نفس وحدات الاربعة على انها هي تلك الوحدات من غير اعتبار هيئة جامعة وتشير بالثاني
الى نفس وحدات الخمسة على انها هي تلك الوحدات من غير اعتبار هيئة وحدانية جامعة اذا عرفت ذلك فنقول قولهم ان تقوم
كل عدد بالوحدات لا بالاعداد التي فيه ارادوا بذلك ان العشرة مثلا يتقوم بخصوصية كل وحدة هي حاصلة في نفس وحدات
العشرة فاذا حصلت خصوصية اخرى هي نفس وحدات العشرة وهذا هو معنى دخول الوحدات في العدد فدخول الوحدات على هذا الوجه
في العدد ليس نفس دخول الاعداد فيه لان دخول الاعداد فيه يحتاج الى اعتبار اخر وراء خصوصية كل وحدة وحدة وتلك الخصوصيات
في العشرة مثلا خصوصية نفس وحدات الخمسة خصوصية نفس وحدات ستة اخرى خصوصية نفس وحدات ثلثة وخصوصية نفس وحدات
سبعة وخصوصية نفس وحدات اربعة وخصوصية نفس وحدات ستة فالعشرة مثلا نفس الوحدات المخصوصة بمرتبة العشرة وليست
نفس وحدات وحدات مخصوصة هي نفس وحدات اربعة وستة او ثلثة وسبعة فاذا قالوا تقوم كل عدد بالوحدة المخصوصة ارادوا
وبذلك خصوصية كل وحدة وحدة لا خصوصيات وحدات وحدات هي المراتب العددية واذا قالوا الكل نفس وحدات ذلك
العدد ارادوا بذلك خصوصية اخرى بعد تلك الخصوصية بنفس تلك الوحدات وليس هنا اعتبار اخر هي هيئة وحدانية جامعة
لتلك الوحدات وينبغي ان تعلم ان الاربعة والتسعة والعشرية ليست اسماء الهيئات عارضة لوحدات تلك المراتب وليست صورا
محصلة لوحدات تلك المراتب كما يتوهم ذلك من ظاهر عباراتهم بل انما هي اسماء موضوعة لانفس وحدات تلك المراتب فالعشرة
نفس وحدات العشرة على انها هي وان كل وحدة وحدة بمنزلة الحلقة على ما اشرنا اليه سابقا دون وحدة كل مرتبة على الوجه الاول
من اللحاظ طبيعة مبهمة وحقيقة جنسية تنطبق على سائر انواع العدد انطباقا ذاتيا وعلى الوجه الثاني من اللحاظ نوع محصل
من الانواع العددية وعلى الوجه الثالث من اللحاظ ان اخذت المراتب العددية على وجه يكون جميع وحداتها مساويا لوحدات المرتبة
التي هي فوق تلك المراتب كان توخذ في التسعة مثلا اربعة وخمسة او ثلثة وستة كانت تلك المراتب التحتانية من اللوازم
المساوية للمرتبة الفوقانية بتلك المراتب اذا اخذت على ذلك الوجه وسماوان اخذت على ان جميع وحداتها يكون انقص من
جميع وحدات المرتبة الفوقانية كثلثة وخمسة فان تينك المرتبتين ناقصة من التسعة او اخذت على انها زايدة كثلثة و خمسة
وستة فانها زايدة على التسعة كانت مباينة للمرتبة الفوقانية لا كمباينة الجزء مع الكل او كمباينة الكل مع الجزء بل
مباينة الانواع المتباينة قال الشيخ الرئيس وحدة كل عدد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان يقال انه عدد من اجتماع واحد و
واحد ويذكر الاحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يحد العدد من غير التفات الى تركيبه مما يركب بل بخاصية من خواصه فذلك
رسم فذلك العدد لا حده من حيث هو واما ان يشار الى تركيبه مما يركب عنه فان اشير الى تركيبه من عددين دون الاحاد

ان يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك اولى من تركيب ستة مع اربعة وليس لتعلق هويته باحدهما اولى من الآخر وهو
ماهية عشرية ماهية واحدة وصح ان تكون ماهية واحدة وما يدل على ماهية من حيث هي واحدة تحد كرد ذو حدود مختلفة
كان كذلك فهذا ليس بينا ولا بواك بل بما فهنا ويكون اذا كان ذلك فقد كان التركيب من خمسة وخمسة وستة واربعة
ومن ثلثة وسبعة وربما يجاب عنه بان كونها آه يخفى لا لانا نسلم ان التعريف المذكور لصدق على الامور المذكوره بناء على ما ذكرنا
من الفرق المتبادر من التعريف ولو سلم ان التعريف لصدق عليها فلا نسلم ان الامور المذكورة ليست من الامور العامة بل هي ايضا من الاحوال
الشاملة كما ان الوجود والحدوث منها فلا يضر صدق التعريف عليها فلئن قلت لو كانت الاحد المذكورة من الامور العامة لوجب
ان يبحث عنها في فن الامور العامة واذ ليست يبحث عنها في فن الامور العامة لم تكن من الامور العامة ايضا قلت لا نسلم
انها اذا كانت من الامور العامة وجب ان يبحث عنها في فنها لم لا يجوز ان لا يتعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم والامور
التي يبحث عنها في صنعة الامور العامة ومن يتعلق الغرض العلمي به بالبحث عنها على وجه العموم وسيأتي تحقيقه قوله ان
في الامور العامة آه لما كان حاصل الجواب المذكور منع الشرطية القائلة لو كانت من الامور العامة لوجب البحث عنها في فنها و
كان السند عدم تعلق الغرض العلمي بالبحث عن الامور المذكورة على وجه العموم حقق الشارح المنع المذكور واثبت السند وتوضيح ذلك موقوف
على تمهيد مقدمة وهي ان العموم يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين الاول الشمول والتناول لجميع ما يصدق عليه العام والعام بهذا المعنى يقابل
الخص والثاني عدم الاختصاص بفرد دون فرد فيقال هذا حكم عام اي ليس مختص باحد اذا عرفت ذلك فنقول ان للامور العامة والاحوال
الشاملة للاقسام الموجود على ثلثة اقسام اما هي التي يبحث عنها على وجه العموم بالمعنيين وثانيها هي التي يبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الثاني
وثالثها ليس يبحث عنها لا على وجه العموم الخصوص ولا على وجه العموم لا بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثاني في الامور العامة التي يبحث
عنها على وجه العموم بالمعنى الاول لابد من تعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الاول لان البحث عن الكثرة في اية صناعة
كانت لابد له من فايدة تتعلق بذلك البحث فان كان البحث على وجه الخصوص فلابد من تعلق الغاية بذلك البحث على وجه العموم فان
كان بالمعنى الاول فتعلق الغاية بالمعنى الاول وان كان بالمعنى الثاني فبالثاني وهكذا الكلام في البحث على وجه الخصوص
واذا كان الامر كذلك فاعلم ان الامور التي يبحث عنها في فن الامور العامة لابد وان يتعلق الغرض العلمي بالبحث على وجه العموم
بالمعنى الاول لان الامور المبحوث عنها في فن الامور العامة هي التي يبحث عنها على ذلك الوجه فيكون الغرض المتعلق بالبحث عنها
يكون ايضا على ذلك الوجه فثبت ان الامور العامة هي التي يبحث عنها في صناعة الامور العامة هي التي يتعلق الغرض العلمي بالبحث عنها
على وجه العموم بالمعنى الاول فخلا بذ البحث في فن الامور العامة عن الاحوال الشاملة التي يتعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على
وجه العموم بالمعنى الثاني دون الاول كالكم والعلم وساير الصفات الحقيقية بل انما يبحث عنها في الامور الخاصة وكذا لا يبحث في فن
الامور العامة عن الاحوال الشاملة التي ليس الغرض العلمي يتعلق بالبحث عنها اصلا لا على وجه العموم ولا على وجه الخصوص كما انه لا يبحث

عنها في الامور الخاصة ايضا قوله فلابد فيها من تعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم آه اعلم ان الغرض العلمي غاية للصناعة
وغايتها التي يبعث عنها الشوق الى الاقدام على تحصيل تلك الصناعة والمراد به ههنا اثبات العقايد الدينية واراده حفظ البحث
عنها اي عن احوال اقسام الموجود اثبات تلك الاحوال لاقسام الموجود وانفذها على اثباتها محمولات عليها على ان القضايا المعقودة
منها حملات ومحصلها كون [illegible] كل ممكن مفتقر الى المؤثر لامكانه او كل موجود وجوده زايد عليه الى غير ذلك والمراد بتعلق الغرض
العلمي بالبحث عنها كون احوال الموجود مقدمات ومبادي للعقايد الكلامية واثباتها والمراد بتعلق الغرض العلمي بالبحث عن احوال
اقسام الموجود على وجه العموم بالمعنى الاول ان العقايد الاسلامية مالا يمكن اثباتها بتلك الاحوال الا بعد ان كانت عامة شاملة لاقسام
الموجود اما للثلثة او للاثنين منها فالعقايد الدينية باعتبار اخذها واقتناصها من المبادي التي هي الاحوال الشاملة من حيث هي شاملة
على قسمين القسم الاول ما لا يتم اثباتها بتلك الاحوال الا بعد ان يعتبر شاملة للاثنين وذلك كحدوث كل ما سوى الواجب من الحقايق الممكنة
موجودة كانت او معدومة فاقرة اليه في طرفي النقيض اي الوجود والعدم لان اثبات ذلك انما يتم بكون الامكان علة محوجة للممكن
الى الفاعل اذ اعم الامكان لجميع ما سوى الواجب من الحقايق والماهيات وككون صانع الكل واجبا لذاته فان ذلك انما يثبت بامتناع ترجح
احد طرفي الممكن على الآخر لذاته لكونه ممكنا وذلك انما يصح لو كان الامكان شاملا لكل ما سوى الواجب والقسم الثاني مالا يمكن اخذها
واقتناصها من المبادي العامة الا بعد ان يكون شاملة لجميع اقسام الموجود من الواجب والجوهر والعرض وذلك كصحة انتفاء الواجب عن
الافتقار فانهم احتجوا لو بيان ذلك باشتراك الوجود بين الاقسام الثلثة من الواجب والجوهر والعرض وكالقول بسلب الشيئية
عن المعدوم او اثباتها فانهم جعلوا ذلك من فروع القول بزيادة الوجود او عدم زيادته على الماهية في الكل واجبا كان او ممكنا جوهرا
كان او عرضا وما تعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الثاني فلا يشتبه ان يراد [illegible] تلك العوارض الشاملة
ما تعلق بثبوتها [illegible] لاقسام الوجود اثباتا للاعتقاد ولا على ان تناول تلك الاحوال ما تجب عليه الاعتقاد بان يكون من العقايد الا
سلامية ولا على ان تلك الاحوال لكونها شاملة ما يتوسل بها الى مسئلة اعتقادية كما انه يتوسل بتناول الوجود لجميع اقسام
الموجود من الواجب والجوهر والعرض الى جواز الرؤية على الله تعالى الى غير ذلك مما اشرنا اليه فيما سلف من القول في اثبات العلم والقدرة وساير
الصفات السبعة للواجب وان كان يصح بل يجب ان يكون عقد العقلاء في سيار الكلام آخر اعتقادية وكذا اثباتها لبعض اقسام الجوهر الذي
[illegible] العقلي باضافة التكاليف وجعل الفضا بتلك الاحوال مناط صحة التكاليف وان كان مما يجب على القلب ويتوسل بذلك
الى الاعتقاد الذي هو الغرض العلمي متعلق بتلك لا على انها مختصة بقسم دون قسم ولا على انها شاملة لاقسام الموجود بل من حيث هي
هو معنى تعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الثاني دون الاول وينبغي ان يعلم ان الامور العامة والاحوال
الشاملة التي يبحث عنها في صنعة الامور العامة ليست مما يجب التوسل بها على وجه العموم والتناول لكن انما يتوسل بها الى المسايل
الاعتقادية بعد تخصيصها بقسم دون قسم لانهم قد اوردوا الاثبات الواجب تعالى اربعة مسالك المسلك الاول الامكان الحدوث المسلك الثالث

حدودها المكملات امثال الصفات المسلكية الرائع حدوثها وقد جاء لو ابين ذلك بكل مسلك على كواخر **قوله** لا يبحث عنها
ههنا بل في الامور الخاصة اه اشارة الى ان البحث عن الاحوال المختصة ينقسم الى قسم ليس يدل ان تلك الامور مختصة بقسم
لنا ايراد مباحث بعض الاحوال ان طرفي الامور الخاصة لا بد ان يكون نوع من المناسبة بينها وبين الامور الخاصة وليست تلك
المناسبة بحيث التنزل في اقسام الموجود والا كانت الاحوال الخاصة عامة ولا يجب الاختصاص بتقسيم الى قسم والا لم تكن احوال الة
المبحوث عنها في المباحث الخاصة عامة لكن لا تقدر انها عامة ينبغي ان يكون المناسبة بحسب كيفية فيكون البحث عن الاحوال الخاصة
لا على وجه الاختصاص بل على وجه العموم بالحظ الثاني لبعض انواع الاحوال ان الة التي يبحث عنها على هذا الوجه في ذيل البحث
عن الامور الخاصة ثم يرد ان عقد الابواب لخصوصيات المباحث وتقييد المعنونات لخصوصيات الصانع ليس الا للتنبيه على احقية
المسايل بموضوعاتها وتمايز الابحاث بعضها عن بعض ثم يجب ان يبحث عن الاحوال على وجه الخصوص اللفظ ويمكن الاكتاب عنه
بانه لا يلزم من اختصاص العوارض والاحوال من تلقاء الموضوع ان يبحث عنها على وجه الاختصاص ويلاحظ حال البحث ثم يجوز ان يبحث
عنها من حيث الشمول من غير تخصيصها بقسم دون قسم بعدم تعلق الغرض بالبحث عنها على وجه الاختصاص او نقول لما كانت الاحوال المذكورة
مشتركة للامور الخاصة ينبغي ان البحث عن كل منها فهي على وجه التناول والشمول الا ان الاحوال ان الة المذكورة فلعدم تعلق الغرض
العلمي بالبحث عنها على وجه الشمول لها ما عرفت والا الامور الخاصة فتكون البحث عنها على وجه الاختصاص او دخولها في الاحوال
المختصة بهذه المناسبة **قوله** كالمعلومية والمغيرية ونظايرها الخ فليت قلت ربما يتعلق الغرض العلمي وهو اثبات المطالب
الحقيقية والمعارف الالهية بالمعلومية كيف وكثيرا ما يتمسك اصحاب هذه الصناعة باثبات المعلومية لشيء وسلبها عن شيء اخر
في مغايرة احدهما عن الاخر ومن جملة ذلك ما قالوا لاثبات زيادة الموجود على الماهية في الواجب ان الوجود بديهي التصور
الدلائل العقلية ناطقة بذلك واتفق العقلاء والحكماء على ان كنه ماهية الحق تعالى غير معقول والبراهين العقلية ناطقة بذلك
فلو كان الوجود معلوم التصور وحقيقة الحق تعالى غير معلوم التصور وجب ان يكون حقيقة الحق تعالى غير الوجود وايضا قد احتج رئيس
الصناعة الحكمية على ان وجود الممكنات مغاير لماهياتها بان قال يمكن ان نعقل هذه الماهيات عند ما نشك في وجودها
الى ان نقوم البرهان على كونها موجودة والمعلوم غير ما هو معلوم فماهياتها مغايرة لوجوداتها وايضا قد احتج الامام العلامة
على ان حقيقة الواجب غير وجوده بان قال يمكن لنا ان نعقل ان اله العالم ما هو ونحن نشك في وجوده
الى ان يثبت بالبرهان كونه موجودا والمعلوم غير ما هو معلوم فهذا يقتضي ان يكون حقيقته غير وجوده تعالى قلت فرق بين تعلق الغرض
بالشيء وبين تعلق الغرض بالبحث عن ذلك الشيء وما ذكرت وان كان يدل على ان الغرض العلمي متعلق بالمعلومية بان تقع المعلومية
وسطا في اثبات المطالب ولكن لا يلزم منه ذلك ان يبحث عن المعلومية او عن كون المعلوم مغايرا لما ليس بمعلوم في الصناعات لجواز
ان يكون ذلك من ادلة المعقولات والبحث عن الشيء يستدعي ان لا يكون من الادلة المعقولة نص على ذلك ابو نصر

البرهان

البرهان يبقى ههنا شيء وهو انهم كثيرا ما يوردون في المطالب النظرية ان كل معلومين يجوز ان يعلم احدهما مع الذهول عن
الاخر فانه يجوز ان يعلم احدهما دون الاخر ويقولون كل معلوم واحد يتحقق به العلمان على وجه واحد على طريقة واحدة فان
ذينك العلمين متماثلان ويعتدون في اثبات ذلك بانظار دقيقة ويبنون بذلك جملة من المباحث الالهية ولا
بد في كل ذلك البحث عن المعلومية سواء كانت المعلومية لصفات موضوعة في البحث او محمولة فتامل **قوله** لو جعل التعريف
اه اشارة الى ان التعريف المذكور حقيقي وليس بحسب اللفظ وذلك بوجهين الاول انه لو جعل التعريف بحسب اللفظ لم يكن المطلوب
منه تحصيل صورة غير حاصلة والتالي فاسد وفساده يدل على فساد المقدم اما الشرطية فبينة واما فساد التالي فلان تحصيل
صورة المعرف اعني الامور العامة لو لم يكن مطلوبا لكان ذلك امالغني عن التعريف وذلك واضح البطلان لان معنى
عدم الاختصاص بقسم ليس مما يتنقل اليه الذهن من كونها عامة الا بعد امعان النظر واما لعدم احتياج الى التصور وذلك
ايضا باطل لان تصور موضوع الصناعة من المبادي التصورية فلا بد من افتتاح الصناعة بذلك الا لكونها معلومة التصور في علم اخر
وذلك ايضا واضح الفساد لان المبادي التصورية لكل صناعة يتكفل بها تلك الصناعة لا سيما الكلام فهو من الصناعات الالهية بخلاف المبادي
التصديقية فانها ان كانت لصناعة سافلة لوجب اخذها من صناعة عالية فوق تلك الصناعة وان كانت لصناعة عالية لوجب ان يبحث
عنها صاحبها ومن ههنا قالوا ليس على صاحب الصناعة ان كانت سافلة اثبات الوجود لموضوعها ولو اخذ بالاثبات موضوعها ان كانت عالية
وذلك لان وجود الموضوع من جملة المبادي التصديقية الثاني ان قاطبة ارباب هذه الصناعة يحكمون في تمهيد هذا التعريف فلو
كان التعريف تعريفا لفظيا لما كانوا يحتاجون الى ذلك لان الطرد في التعريفات اللفظية ليس بحسب عندهم وان كانوا قد يلون بوجوب
العكس **قوله** تعريفا اصطلاحيا وهو ما يميز به المراد من لفظ المعرف من بين سائر المعلومات التصورية فيكون من المطالب التصديقية والتصورية
المعرف تصورا تاما اي يطلب به احاطة الصورة من خزانة الى المدركة فيكون من المطالب التصورية **قوله** ليس يهمل الاطراد اشارة
الى ان الجواب المذكور لا يخلو عن شوب المخالفة اشار الى ذلك المحقق الدواني في حواشيه القديمة لشرح التجريد حيث قال انهم
نبهوا بان يتعلق الغرض العلمي المتعلقة بالبحث عن الصفات المنسوبة على وجه العموم نظر انتهى فتامل **قوله** فان التعريف اللفظي اي عند
اصحاب صناعة المعقول واما عند الاصوليين فيجب الاطراد والانعكاس في جميع انواع التعريفات لفظيا كان التعريف او حقيقيا ذاتيا
كان او رسميا قال ابن الحاجب في المنتهى بعدما فصل اقسام التعريف وشرط في الجميع الاطراد والانعكاس اي اذا وجد وجد واذا انتفى انتفى انتهى
في حواشي العضدية بعد ما فسر التعريف اللفظي بما انبا عنه اظهر مرادف للقائل ان التعريف غير جامع لان بعض العلماء عد نحو تعريف الوجود
الذي هو من البديهيات وتعريف المصطلحات تعريفا لفظيا سواء عرف بالمرادف او باللوازم او بالذاتيات لانا نقول لعل جعلهما بصدد
بيان اصطلاح الاصوليين فلا يرد علينا مخالفة اصطلاح غيرهم انتهى فمن ههنا قد اندفع ما لعله يتوهم من ظاهر عبارته
يوهم جواز ان يجعل التعريف المذكور لفظيا وليس كذلك لان التعريف اللفظي يجب ان يكون بلفظ اظهر مرادف اللفظ المعرف ولفظ
التعريف المذكور ليس مرادف للفظ المعرف اعني لفظ الامور العامة وهو بين الاول ان الترادف لا بد فيه من اتحاد الوضع بحسب النوع

بان يكون وضع من كل المترادفين لمعناه من نوع وضع الاخر فان كان احد اللفظين موضوعا لمعنى بوضع شخصي يكون اللفظ الاخر
كذلك ايضا وان كان احد اللفظين موضوعا لمعناه بوضع نوعي كان الاخر ايضا كذلك ومن ههنا تسمعهم يقولون لا ترادف
بين الحد والمحدود لكون وضع الحد نوعيا ووضع المحدود شخصيا وايضا لابد في باب الترادف من اعتبار خصوصيات افراد الاوضاع
النوعية فلا ترادف بين التراكيب الوصفية والاضافية وبين العقود الحملية والانشائية والاخبارية وان كان الحال واحدا ولا
شك ان لفظ الامور العامة وان كان مركبا وصفيا موضوعا لمعناه وضعا نوعيا ولكن ليس وضعه على نحو وضع لفظ التوقيف الخ
ما لا يخفى [illegible] لان الوصف في المعرف مفرد وفي التوقيف جملة فلم يكن بين لفظي المعرف والتوقيف المذكور ترادف
ايضا ان كل لفظين يكون بينهما ترادف يجب ان لا يكون بينهما تفاوت واختلاف بحسب الاجمال والتفصيل ولا ريبة في
اختلاف لفظي المعرف والمعرف المذكورين بحسب الاجمال والتفصيل فلم يكن احدهما مرادفا للاخر وذلك لان تخصيص الترادف
اللفظية بادق الترادف انما هو من اصطلاحات غير اهل الصنعة على انا نقول ونستجمع من الاجلة الى اثبات الترادف
بين الحد والمحدود [illegible] قالوا الحد والمحدود [illegible] معنا اجلي منه قوله يجوز بالاعم قال فيما نقل عنه جوزوا التعريف
بالاعم ولم يجوزوه بالاخص [illegible] ولم لا يجوز العكس فيمكن ان ينتقل بالاعم الى الاخص دون العكس انتهى كلامه اعلم ان
في قوله [illegible] اشارة الى ان التعريف اللفظي من المطالب التصورية [illegible] بالالتفات ليس الا الملاحظة وهي اعادة الصورة
المدركة بعد ان تكون مخزونة في الخزانة والاعادة ان كانت لمفهوم تصوري كانت ضربا من التصور سابقا وان كان لحكم
كان ضربا من الاذعان [illegible] في هذا المقام كلام لا يستطيع عليه فيما ياتي ان شاء الله تعالى ان قوله ان الاخص فرد الاعم
والاعم شامل له فيمكن ان ينتقل بالاعم اليه [illegible] ليس بشيء لان العام ما دام يكون عاما لا يدل على المعنى من نوع من انواعه الا
فكيف يصح منه الالتفات اليه دون حصول مخصص بالاخص بمعونة القرائن [illegible] ولم يكن هو الا وحده بل
مع قرينة وايضا نقول اذا فاضت صورة على المدركة من واهب الصور فلابد لفيضانها من استعداد خاص فقد حصل من القبل
خاص بعلم الملكوت للاستعداد او عام الفيض ليست نسبته الى صورة بالافاضة اولى من نسبته الى صورة اخرى ولا استعداد حصل
من تعقل العام ليس له اختصاص بفرد دون فرد لان نسبة الاعم الى جميع الافراد على السواء فلا يجوز الالتفات من الاعم الى الاخص
الذي هو من افراده ايضا يلزم التخصيص وايضا يلزم من ذلك [illegible] وخصوصيات الحوادث اليومية الى مبدا العالم من غير
ان يكون لخصوصيات الحوادث دخل في وصول الفيض منه الى عالم الاكوان وايضا يجوز على ذلك التقدير ان يكون الشوق الكلي
منظر الاثار جزئية وذلك خلاف ما عليه ارباب الصنعة اما وجوبا او على حسب جري العادة لا يقال العام انما يكون مشتركا
النسبة الى ما يندرج تحته اذا لم يكن [illegible] تحته بالتشكيك واما اذا كان مشككا فيجب ان يكون نسبته الى البعض اولى
او اقدم من نسبته الى البعض الاخر فيجوز ان يكون المخصص للالتفات الى فرد دون فرد الاولوية والاقدمية فلا يلزم
التخصيص بلا مخصص لانا نقول ذلك ليس مما يجدي نفعا لان من جوز التعريف المذكور بالاعم لا يقول بانحصار ذلك بالذاتي

التشكيك

التشكيك في تعقل الكلام الى ما يكون متواطيا هذا على انا نقول المقصود من التعريف المذكور اعادة الصورة الى الذاكرة
لا امكان الاعادة كما ان الغرض من التعريف الحقيقي حصول الصورة لا امكان الحصول فالصواب ان يقال ان التعريف بالاعم [illegible]
في الاكثر صيغة لاصحاب المتعارف وطريقة لارباب اللغة [illegible] قد جردوا في [illegible] العرف واللغة [illegible]
لانهم اذا سئلوا عن شيء وحاولوا تعريف ذلك الشيء عرفوه بالمساوي او بالاعم ولا يعرفونه بالاخص وذلك انهم كما اذا
سئلوا عن الفرس فيقال ما الفرس فيقولون في الجواب صهال او حيوان [illegible] واذا سئلوا عن الحيوان او [illegible]
[illegible] يقولون في الجواب فرس او ابل او حمار وكذا اذا سئلوا [illegible] اجابوا في الاكثر [illegible] واذا سئلوا
ما [illegible] فلا يقال في الجواب [illegible] كثيرا ما يجاب بالاخص في العرف واللغة ولكن ليس ذلك على الحقيقة
فيما بينهم بل ذلك انما هو بناء على ضرب من التجوز [illegible] التنزيل وذلك كما يقال ما الموجود فيقال [illegible]
الى الله تعالى فيقال الانبياء عليهم السلام وذلك لتنزيل ما سوى الواجب جل مجده منزلة ما ليس بموجود ولان [illegible]
[illegible] عنده قريب [illegible] كانه ليس بقريب [illegible] ذلك او نقول انما جوز التعريف اللفظي بالاعم دون الاخص [illegible]
[illegible] المعرف [illegible] ولا يحصل به [illegible]
لان تمييز الاخص عن بعض ما عداه [illegible] المتحرك وان لم يكن صالحا لان يتميز الانسان عن كل ما يباينه ولكن يتميزه عن جميع
ما ليس بمتحرك [illegible] فيكون [illegible] بالحيوان [illegible] الى صدق الاعم [illegible]
يصدق على الحيوان فيكون مميزا للحيوان عما لا يكون حيوانا كالجماد لانا نقول [illegible] عدم صدق الاخص بدون الاعم ولكن [illegible] يلزم
من ذلك ان يكون الاخص مميزا للاعم من جميع ما ليس بينهما [illegible] كيف ولو كان الاخص مميزا للاعم لوجب ان يكون متميزا قبل الاعم [illegible] متميز
عند العقل في نفسه لم يكن مميزا لغيره لكن امتياز الاخص قبل ان يكون الاعم متميزا محال لان الاعم لا يخلو اما ان يكون داخلا في قوام حقيقة
الاخص او لا يكون داخلا وعلى تقدير ان يكون داخلا في قوام الاخص لو كان تعقل الاخص سابقا على تعقل الاعم فاما ان يكون بالكنه او بالوجه لا
جائز ان يكون بالكنه والا يلزم تعقل الكل قبل نفسه وهو ظاهر البطلان ولا جائز ان يكون بالوجه لان الوجه الذي هو مراة لملاحظة الاخص اما ان
يكون اعم منه او مساويا له او اخص منه لا سبيل الى شيء من الاقسام الثلثة اما القسم الاول فلان الوجه الاعم اما ان يكون نفس ما عرفه الاخص
فيلزم تعقل الشيء قبل نفسه واما ان يكون اعتبارا اخر [illegible] او مساويا له او اخص لا سبيل الى القسم الثالث
لان الاخص اذا امتاز عند العقل بوجه من الوجوه فلابد وان يكون متمايزا بالاعتبارات العامة سابقا على امتيازه بالاعتبارات الخاصة [illegible]
يجب ان يكون [illegible] الاخص الذي صار معرفا للاعم بالاعم الذي قد عرفت سابقا على [illegible] الاخص الذي هو مراة
لملاحظة الاخص الواقع معرفا للاعم ولا سبيل الى القسم الاول [illegible] ايضا لان المعرف الاعم ح لم يكن منكشفا عند العقل قبل الاعم
من حيث الخصوص بل بحسب الاعتبارات العامة [illegible] ثم نقول القسم الثاني والثالث [illegible] يكون الاخص منكشفا قبل

الاعم باعتبار ان يكون مساويا للاخص اخص منه فيصح ح ايضا فقد ظهرت مستحيلة ما قد سلف من ان الاعتبار المساوي الاخص وكون الاعتبار
الذي هو اخص منه لابد ان يكون اخص من اعتبار الاعم منه وقد عرفت ان افاضة الاعتبارات العامة سابقة على افاضة الاعتبارات الخاصة
فلم يكن الاخص منكشفا بوجه ذي قبل ما ليس فيه ولا الشق الثاني من اصل الترديد وهو ان يكون الاعم غير داخل في قوام الاخص فبطلانه
واضح مما تقدم ايضا قال الشيخ الرئيس في الفصل الاول من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء ان الناس كلهم كالمشتركين في معرفة
الطبائع العامة والجنسية وانما تميزوا بان بعضهم يعرف النوعيات وينتهي اليها وبعضهم يقف عند الجنسيات مثلا يعرف الحيوانية
وبعضهم يعرف الانسانية والفرسية واذا انتهت المعرفة الى الطبائع النوعية وما يعرض لها وقف البحث فلم يشتغل بما يعوجنا
من معرفة الشخصيات ولا مال اليها فتنبه لما قلنا بين الامور العامة والخاصة ثم قايسنا بينهما معا وبين العقل وجدنا الا
عند العامة اعرف ثم قال على ان الحس والتخيل في ادراكهما الجزئيات ايضا يبتديان بادراك شيء من التصور شخصي هو اكثر مناسبة للمعنى
العامي حتى يبلغ التصور الشخصي الذي هو شخصي صرف من كل وجه واما بيان كيفية هذا فهو ان الجسم معنى عام وله بما هو جسم ان
يتخصص فيكون هذا الجسم والحيوان ايضا معنى عام واخص من الجسم وله بما هو حيوان ان يتخصص فيكون هذا الحيوان والانسان ايضا معنى عام
واخص من الحيوان وله بما هو انسان ان يتخصص فيكون هذا الانسان واذا نسبنا هذه المراتب الى القوة المدركة ودعينا في ذلك تعين من
الترتيب وجدنا ما هو اشبه بالعام واقرب نسبة له هو اعرف فانه ليس يمكن ان يدرك بالحس ويتخيل انه هذا الحيوان الا وادرك انه
هذا الجسم ولا يدرك انه هو هذا الانسان الا وادرك انه هذا الحيوان وهذا الجسم وقد يدرك انه هو هذا الجسم او الحيوان من بعيد ولا يدرك انه
هذا الانسان فقد بان وصح ان حال الحس ايضا من هذه الجهة كحال العقل فيه وان ما يناسب العام اعرف في ذاته ايضا عند الحس الى هنا كلام الشيخ
وهو نص في ان بعض الاعتبارات الساقطة من مبدا الفيض يجب ان يكون سابقا على فيض الاعتبارات الخاصة ولا يقال فيما هذا لا حاجة الى التطويل
مسافة وهو يكفي ان يقال كل صورة كانت من الاعتبارات الخاصة فيجب ان يكون افاضتها قبل افاضة الاعتبارات الخاصة فلو كانت افاضة
بتوسط هذه الاعتبارات الخاصة لم تكن افاضتها قبلها وهذا هو سر قولهم انه لا يجوز التعريف بالاخص لكونه اخفى لانا نقول ان الاعتبار
اذا صارت مخلوقة فذلك ليس على نحو واحد فقد يكون تعقلها الكل منها وقد يكون تعقلا بالكنه او بالوجه والتصور قد يكون بالتصور
الوجه بهما او لتصور الوجه بهما وقد وقع بين تلك الافكار اشتباه عظيم فتوهم من ذلك اختصاص الاعم بالاخص وتقدم افاضة
الاعتبارات الخاصة على افاضة الاعتبارات ففي التفصيل المذكور ازاحة لتلك الاوهام وبيان مدركات تلك العقول ولعل
في تكثير الشقوق توثيق للمطلب بالاشارة الى الاعتبارات المستحيلة اللازمة على بعض الاوضاع والتقادير ومن هذا التحقيق
ظهرت سخافة ما قال بعض الاجلة ان الاخص انما يكون اخفى لو كان الاعم ذاتيا له او يكون لازما بينا حتى يكون اقل وجودا
في العقل هذا فعليك بالتامل الصادق لان المقام لا يخلو عن دقة او نقول يمكن توجيه كلامهم بوجه آخر وهو ان يقال انهم ارادوا
بقولهم حيث قالوا لا يجوز التعريف اللفظي بالاعم دون الاخص ان المعرفات اللفظية ما يجوز بالاعم لان كل تعريف لفظي يجوز ان يكون

بالاعم

بالاعم دون الاخص ففيها اربع مقامات المقام الاول ان التعريف الحقيقي لا يجوز الا اذا كان المعرف مساويا للمعرف واما اذا كان
المعرف اعم او اخص فغير جائز المقام الثاني المقام الثالث ان المساواة ليس مما يجب في كل تعريف لفظي بل يجوز ان يكون ما له المعرفات
بحسب اللفظ بحيث فيه ان يكون المعرف مساويا للمعرف المقام الرابع انه لا يجب فيه اعتبار المساواة في بعض اقسام التعريفات
بحسب اللفظ يجب ان لا يكون بالاخص اما المقام الاول فلان المطلوب من التعريف اذا كان حقيقيا تحصيل صورة غير حاصلة ممتازة من بين
الصور الغير الحاصلة كتحصيل صورة انسانية مثلا متميزة من بين الانسان والبقر والفرس والحجر والنبات الى غير ذلك والمعرف الاعم كا
الحساس مثلا وان كان يميزه عن الحجر والنبات ولكن نسبته الى الانسان والفرس والبقر على السوية فلا يحصل صورة الانسان دون الفرس
او البقر فيحصل بحيث مميز مخصص واما المقام الثاني فلان المطلوب من التعريف اللفظي اما افادة التصديق بوضع اللفظ لمعنى وما علم
ان اللفظ له موضوع لمعنى كذلك هو راي علماء الاصول او اعادة الصورة المعقولة من الخزانة الى العاقلة كما هو راي المحققين من
ارباب الصناعة العقلية والتصديق لا سيما بوضع اللفظ لمعنى مرتسم في القوة يستدعي العقد باعتبار ما كان ذلك الا
باعتبار مساو كيف ولو كان تصور معنى اللفظ باعتبار مساو واجبا في افادة هذا التصديق لم يكن مطلب ما اعم من تقدم مطلب
وذلك في سند بالتقاسيم الاشرطية فلان المطلب بالشارحة جاز ان لا يكون معنى اللفظ متصورا عنده بالاعتبارات المساوية
فوجب افادة تصوره باعتبار مساو او لا ثم جاز افادة التصديق بوضع اللفظ لذلك ثانيا واما الثانية فهي عبارة عن ارجاع الصورة
الى المدركة وتذكيرها للمعنى بعد ان صارت حاصلة في الخزانة فان كان حصولها هناك باعتبارات اولية كانت اعادة كذلك ويجب
في الاعادة ان يكون باعتبار مساو والا لم يكن التعريف بحسب اللفظ معتمدا على سائر المطالب كما عرفت واما المقام الثالث فلان الصور
الغائبة عن القوة الدراكة الباقية في الخزانة جاز ان تكون مخزونة بالكنه اما او باعتبارات جلية فاعادتها اجمالا تكفي الاعادة بكنهها
او الاعتبارات المساوية والوجه الاعم غير صالح لذلك لما حققناه سابقا فيجب الحدود التامة او الاعتبارات العرضية المساوية واما المقام
الرابع فلما حققناه لك فيما سلف من القول ان الاخص ليس يتصور منه الاعم ولو بوجه من الوجوه وكونه الاعتبارات في التصديق بوضع
اللفظ المعنى او بارادة المعنى من اللفظ لا بد من تصور المعنى ولو باعتبار ما وفي الاعادة من افاضة الصورة على المدركة بعد غيبوبتها
عنها والاعتبار الاخص ليس صالحا لذلك كما مر وبسطه في ذلك على ما قد مر تحقيق فتلك وضاحة جلية للمستر اذا سئلت فقيل لك ما الفرق
الانسان فاذا اجبت بانه حيوان او بادي البشرة او جسم حساس او جوهر قابل للابعاد الثلثة عند ذلك كون التصور ولو باعتبار ما لاتسلمت
بطل لحوق الحيوان فان اجبت بانه انسان او ناطق او عالم ممحول كان هذا من القول ساقطا عن الاعتبار بعد ذلك معرفة ولو بوجه
من الوجوه حتى يصح ان يقال لكلمات تعرفه اصلا نعم لو اريد بذلك انه شيء يصدق عليه الانسان في الجملة الجنسية كان الانسان
موضوعا لافراده او مميز يصدق على الانسان لكان مطلقا الى معرفته وبعد ذلك كان المعرفة ولكن الانسان اذا اخذ بهذا الاعتبار كان
اعم من الحيوان فلم يكن الحيوان ح مقصودا باعتبار اخص بل باعتبار الاعم قوله هذا على سبيل التنزل يعني ان تعميم المعرفة ولو يكون

من الاعتبار لكل موجود فلان كان كثيرا الحق ما يجيئه ان شاء الله تقسيم ومما ذكرنا انما هو تفريع منه على المحصل لتنقيح عنه شمول الوحدة
للاقسام الثلثة اذ لو لم يعتبر كل موجود وان كان كثيرا الى آخره يجاز ان يتوهم ان الوحدة وانما تتحقق حين لم تكن هناك كثرة اذ الكل كان
كل من الجوهر والعرض كثيرا ولو بنحو من الاعتبار لم يكن وجها فلم تكن الوحدة من الامور الشاملة قوله فان الامور العامة
يعني ان الامور العامة لا يجب ان يتحقق في جميع افراده بل هي شاملة فان كانت شاملة للاقسام الثلثة لا يجب تحققها في جميع الافراد
الثلثة وان كانت شاملة للاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث الى غير ذلك لا يجب ان يتحقق في جميع افراد الاثنين اذ لو وجب
ذلك لم يكن الامكان الخاص من الامور العامة لان كل فرد من افراد الجوهر مثلا ممكنا ولكن ليس كذلك اذ من افراده ما هي ممتنعة
كالجوهر الذي في الموضوع او كالجوهر الواجب وقس على ذلك بقاء الامكان من الحدوث والوجوب بالغير والمعلولية والتشخص والوجود
والعلية فانها على تقدير وجوب تحققها في جميع افراد الاقسام الثلثة او الاثنين لم يكن شيء منها من الامور العامة لان اي كلي فرض
لم يكن الا وبعض افراده ممتنع فلو كانت تلك الامور على ذلك التقدير من الامور الشاملة لكانت الافراد الممتنعة من الجوهر والعرض
حادثة وواجبة بالغير ومعلولة ومتشخصة وجبات لكن الفرد الممتنع لذاته ليس بحادثة ولا يعقل الحدوث ولا يجب ... ولا الامكان
ممكن ولا يكون تعقل ولا تشخص والامكان موجودا فلم يكن ممتنعا فان قلت ما ذكرت لا يتم في الوحدة والكثرة لجواز اتصاف الممتنع
بهما فكل من اجتماع وارتفاع النقيضين مفهوم واحد ممتنع ومجموعهما يتصف بالكثرة قلت الاولى التنظير
بالامكان لبعض الافراد للامور الشاملة كالحدوث والمعلولية الى غير ذلك لا لسائر الامور العامة وهذا العذر كاف في بيان انه
لعبد من انه لا يجب تحقق الامور الشاملة في جميع الافراد ونقول لا يجوز اتصاف الممتنع بشيء من الوحدة والكثرة عندهم اما الوحدة
فلان الوحدة تساوق الوجود في الحقيقة فكل موجود واحد وبالعكس والممتنع ليس بموجود لا في الخارج ولا في الذهن فحيث لا وجود
له لا يتصف بالوحدة ايضا لان المساوقة بين شيئين تستلزم المساوقة بين نقيضيهما واما انه لا يجوز ان يتصف بالكثرة فلان الكثرة
يتفرع على التمايز فحيث لا تمايز عندهم بين الاعدام لم يكن كثرة فيها بل يكون المراد بنظائر الامكان ما يساويها في ان تكون شاملة
والاوفق ان يقال بان قسما من اقسام الوجود الا وبعض افراده موصوفة بنقائض الامور الشاملة بهذا تحرير الكلام وفيه بحث من وجوه
وهنا اولا فلان الظاهر من كلام الشارح قدس سره تناول الوحدة لكل فرد من الافراد الموجودة والذي يدل على ذلك تصريح الاول فقال
كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار ولم يقل فان كل فرد من افراد الاقسام الثلثة فلو كان المراد التناول لكل فرد موجود او كان او معدوما
لقال كل فرد ولم يقل كل موجود والثاني انه صرح العدم والامتناع من ان يكون من الامور العامة فلو كان المقصود التناول لكل فرد موجودا
كان او معدوما لما صح اخراج العدم عن ان يكون من الامور الشاملة لعدم صدق فرد من افراد الجوهر والعرض الا ويصدق عليه انه معدوم
في الجملة لان الافراد الجوهرية والعرضية ان كانت معدومة فظاهر وان كانت موجودة فلا بد وان تكون معدومة في وقت ما والا لزم
قدم الجوهر والعرض وهو خلاف ما عليه جمهور المتكلمين فثبت بهذين الوجهين ان المراد هو التناول لجميع الافراد الموجودة اذا عرفت ذلك

فنقول

فنقول قوله لا يجب ان يتحقق في جميع افراد الثلثة او الاثنين ان اراد به انه لا يجب تحققها في جميع الافراد موجودة كانت او معدومة ممكنة
كانت او ممتنعة فلا يلزم من ذلك ان يكون قوله فان كل موجود على سبيل التصريح لانه انما يكون تصريحا لو لم يكن يتحقق الامور العامة في
جميع الافراد الموجودة وجوبا وذلك غير لازم مما ذكر اذ لا يلزم من عدم وجوب تحققها في جميع الافراد موجودة كانت او معدومة ممكنة
كانت او ممتنعة ان لا يجب تحققها في جميع الافراد الموجودة فقط وان اراد به انه لا يجب تحققها في جميع الافراد الموجودة فلا نسلم
قوله والا لخرج الامكان ونظائره اذ غاية ما يلزم من وجوب تحققها في جميع الافراد الموجودة للثلثة او الاثنين ان تكون جميع تلك الا
فراد الموجودة للثلثة او الاثنين ممكنة وليس فيه استحالة والقياس على ذلك التقدير تعليل خروج الامكان بقوله اذ ما من كلي والا وبعض
افراده ممتنع وذلك واضح وثانيا فلان الامور العامة على ما تقدم هي احوال الواجب والجوهر والعرض فمحمولات عليها لانها موضوعات
لها واذا كانت كذلك فلا بد ان تكون ثابتة لكل فرد من افراد ما هي احوالها فان كانت احوالا للثلثة فلا بد وان تكون ثابتة
لجميع افراد الثلثة وان كانت احوالا للاثنين فلا بد وان تكون ثابتة لجميع افراد الاثنين لان الاحوال المبحوث عنها في العلوم
لا بد وان تكون ذاتية لاحقة لموضوعاتها اما لانفس الموضوعات او لاجزائها او لانواعها ومن هنا قالوا ان العقود المبحوث عنها
في العلوم يجب ان تكون كلية غاية ذلك ان تكون الافراد ممكنة في انفسها او تكون بحيث لو امكن صدق وصف الموضوع عليها في نفس
الامر فعلى هذا وجب تناول الوحدة ونظائرها لكل موجود فلم يكن قوله فان كل موجود خارجا على سبيل التصريح واما ثالثا فلان
الامور العامة على ما ذكره الشارح قدس سره اما شاملة للثلثة او للاثنين والشمول يساوق العموم ومرجعه الى ايجاب كلي دائم حيث
جانب المحمول وسلب جزئي مطلق عام جانب العدم ومن هنا قالوا في مقام التحديد هو جنس شامل يتناوله كل فرد من افراد ما
ينبغي تحقيقه يجب اثبات الامور العامة لكل فرد من افراد الثلثة ان كانت عامة الاقسام الثلثة ولكل فرد من افراد الا
ثنين ان كانت شاملة للاثنين فلا يصح القول بالتصريح واما رابعا فلانه اما ان يراد بالامور العامة الامور الشاملة للاقسام
الثلثة او الاثنين في الواقع ونفس الامر ويراد الامور الشاملة لتلك الاقسام فقط سواء كان بحسب الواقع او بحسب فرض الذهن وعلى كل
تقدير فلا يلزم منه وجوب تحققها في جميع الافراد خروج الامكان اما على التقدير الاول فلان المراد بجميع الافراد جميع الافراد الموجودة
بحسب نفس الامر فغاية ما يلزم من ذلك ان تتصف جميع الافراد الجوهرية والعرضية الواقعة بحسب نفس الامر بالامكان وهو ليس بمستحيل
انما هو اتصاف افرادها الممتنعة بالامكان وهو ليس بلازم واما على التقدير الثاني فلان الافراد الممتنعة للجوهر والعرض افراد للممكن ايضا
لان اتصاف فرد الشيء بما يعانده ذلك الشيء لا ينافي الامكان فرض صدق ذلك الشيء على ذلك الفرد لا يخرجه عن ان يكون فردا لذلك
الشيء كالانسان الذي يعتبر انه ليس بناطق فانه فرد الانسان يمكن تجويز صدقه عليه بملاحظة مجردا عن اعتبارات فاسدة وان لم يكن الا
نسان صادقا عليه في نفس الامر فكذلك الجوهر الذي في الموضوع فانه يمكن فرض صدق الممكن عليه وان لم يكن مفهوم الممكن صادقا
عليه في نفس الامر فيستدل المحقق الدواني على ان الامور الشاملة لا كليات تكون متحققة في جميع افراد ما هي شاملة له فقال انهم

حمل العلة بما يشترك فيه الثلثة وعدم شمولها لجميع افراد الجوهر والعرض بينه بانا لو وجدت في جميع افرادهما لكان كل واحد من الافراد علة للمعلول
وذلك المعلول اي ما بين كل واحد من الافراد لا تخلو عن ان يكون جوهرا او عرضا وننقل الكلام اليه ويلزم منه عدم تناهي الافراد
وهو باطل عند المتكلمين واورد عليه الفاضل المحشي ان المتكلمين قايلون بعدم التناهي بمعنى لا تقف عند حد يمكن شمول العلية لجميع افراد الجوهر
والعرض كما لا يخفى انتهى اقول هذا ايراد ساقط لان اللاتناهي لازم في الواقع ونفس الامر لانا اذا جعلنا العلية شاملة لجميع الافراد
جوهرية كانت او عرضية فاذا وجد فرد من افراد الجوهر او العرض في اول زمان وجوده اما يصدق عليه انه علة او لم يصدق فان صدق عليه
انه علة فلابد من وجود المعلول في زمان وجود ذلك الجوهر او العرض فننقل الكلام الى ذلك المعلول الموجود مع وجود ذلك الجوهر مثلا فنقول
ذلك المعلول اما ان يكون جوهرا او عرضا وعلى كل تقدير فاما ان يصدق عليه في اول زمان وجوده الذي هو اول زمان وجود الجوهر المفروض اولا انه
علة او لم يصدق عليه ذلك فان لم يصدق عليه العلية لم تكن العلية من الاحوال الشاملة لجميع افراد الجوهر والعرض لان الاحوال التي بحث
عنها في العلوم لابد ان تكون دايمة او ضرورية بدوام ذات الموضوع وان صدق عليه معنى العلية في ذلك الزمان اعني الزمان الذي وجد فيه
الجوهر المفروض اولا فلابد من وجود المعلول الثاني في زمان وجود المعلول الاول الذي هو زمان وجود الجوهر الاول فحينئذ يتحقق منها التعيين كليا ان زمان
العلية لو كانت من الاحوال الشاملة لجميع افراد الجوهر والعرض لزم لا تناهي الافراد في الواقع ونفس الامر مرتبة مجتمعة في زمان واحد
وجود الفرد الاول فنقول الحق في الجواب عن الاستدلال ان يقال ما ذكر من الدليل انما يتم لو ورد به العلة يجب معها وجود المعلول ولكن ذلك غير
مسلم لجواز ان يكون مراده من العلة ما يجب معها المعلول او لم يجب فيجوز ان يكون كل فرد من افراد الجوهر والعرض موصوفا بمعنى العلية ولم
المعلول موجودا معه بل يكون بعض افراده موصوفة بالقابلية فيصدق عليه معنى العلية لان من جملة العلل المادة ولا يجب معها وجود المعلول
لانه يجوز ان لا يكون هناك فاعل ويكون بعض الافراد موصوفة بالفاعلية انه علة لان من جملة ما يصدق عليه مفهوم العلة الفاعل ولا يجب
مع ذلك وجود المعلول لجواز ان لا يكون هناك قابل كالنار فانه يصدق عليها انها علة للاحراق ولكن لا يجب وجود الاحراق مع وجود النار
لجواز ان لا يكون هناك القابل فكذلك وكذا يكون بعض الافراد علة غائية لا تقدم الفاعل على الفعل والكلام فيه على قياس ما تقدم سلمنا ذلك
واردنا بالعلية ما يجب معها وجود المعلول لكن لا نسلم ان العلية تامة بدوام وجود تلك الافراد ولم لا يجوز ان يتصف بها بحسب الفعل واللاطلاق
فلا يلزم وجود المعلول مع وجود العلة ولا يلزم اللاتناهي الذي يتعين فحينئذ لا يقال او لا علية اذ كانت من الاحوال التي بحث عنها في
الامور العامة فلابد ان يكون ضرورية او دايمة لانا نقول الفرع العقلية يجب ان يكون ضرورية على ما عرفته من المحققين او دايمة على ما عرفته في اخرى
من الحاشية وثانيا انا ذكرت في جواب ذلك الاستدلال يؤدي الى نقيضه لان ثبات معنى العلية للافراد الجوهرية والعرضية الكان بحسب جهة
الفعل فقط لم تكن من الاحوال الشاملة لانه لا معنى للشمول والعموم ههنا ما تقدم يرجع الى الايجاب الكلي اما عند رفع الاخص وسلب جزئي مطلق عام
عند رفع الاعم وان كان من الاحوال الشاملة يصدق افرادها موجهة بجهة الفعل فقط فيلزم اللاتناهي بحسب الواقع لانا نقول كلا ذلك
مدفوع اما الاول فلان المراد بصدق الحكم من ان يكون حقيقيا او بنائيا والمراد بالصدق البنائية هي العرفية الواقعة كيفية لنسبة

المحمول الى الموضوع بعد ان يجعل الجهة قيدا للمحمول وتتمة له فان كانت ضرورية في نفسها لم تكن فاقرا الى جعل كيفية النسبة قيدا في المحمول وان لم تكن
ضرورية بل كانت ممكنة او مطلقة عامة مثلا كان المحمول مع قيد الامكان والاطلاق العام من اللوازم الضرورية ونقول الفرد لو وجب ان يكون الجهة
العامة ضرورية او دايمة بدوام ما هي شاملة العالم يلزم الحدوث من الاحوال الشاملة للافراد الجوهرية والعرضية لان الجوهر الحادث مثلا اذا
استمر الى الان الثاني من ان الحدوث لا يصدق عليه انه حادث في هذا الان فلا كان يصدق عليه في هذا الان انه حادث في اول
ان الوجود فلئن قلت الحادث المقيد بقولنا في هذا الان اخص من الحادث مطلقا ولا يلزم من بطلان الاخص صدق بطلان صدق الاعم
ومن الامور العامة انما هو المطلق لا المقيد خلاف الحادث المقيد بقولنا في اول ان الوجود اخص من الحادث مطلقا واذا صدق عليه
انه حادث في اول ان الوجود صدق عليه الحادث مطلقا ضرورة استلزام صدق الاخص صدق الاعم ولا يلزم كل فرد من الجوهر والعرض الحادثين يصدق
عليه دايما انه حادث في اول ان الوجود واذا كان الحادث المقيد بما دل الى الوجود اخص من الحادث من حيث هو ودوام صدق الاخص يستلزم
لدوام صدق الاعم فيجب ان يصدق عليه دايما انه حادث قلت فرق بين صدق المقيد والصدق المقيد والمنكر لصدقه بحسب الاعتبار
الاول الى الثاني فالمطلق من قولنا كل واحد من افراد الجوهر يصدق عليه في هذا الان انه حادث في اول ان الوجود انما هو ثبات الحدوث
للجوهر في اول وان كان ظاهر العقد يستدعي اثبات الحدوث في اول الان للجوهر دايما فانه لا يلزم من الاثبات المقيد اثبات المطلق وقد يلزم
من الاثبات بطلان حيث كونه مقيدا بطلان اثبات المطلق فلئن قلت فيما ذكرت يرجع حاصل العقد المذكور الى ثبات الثبات في اول
ان الوجود في الان الثاني وهو ان البقاء ويحل هذا الا بكلمة ليس لها تحصيل عند ذوي السليقة لا تخصيص الحدوث باول الان او استيناه
ثم حمل الثبات قلت انما يرد ذلك لو غيرنا ما ذكرنا ان الحدوث في اول ان الوجود ثابت للجوهر في الان الثاني ونص على المراد
ان العقد المذكور صادق في ان الاستمرار اليه وكذا في جميع ما دام صدق انه حادث في اول ان الوجود ان العقد المذكور لا يكذب في وقت
الثبات بل كل ان يتوهم يصدق فيه العقد المذكور فيه انه صادق وهذا هو المعنى من دوام المطلق في الفعلية الحقيقية بحسب اخذ
الاطلاق العام قيدا في المحمول وتتمة له هذا واما الثاني فلان الاطلاق العام اذا جعل قيدا للمحمول يجعل العقد دايما وهذا هو المعنى
بشمول الاحوال الوجهة كل ذلك كلام وقع في البين فلنرجع الى ما نحن فيه فنقول ومنه التوفيق للصواب تنزلنا عن ذلك وقلنا
ان العلة التي يجب معها وجود المعلول يدوم بدوام وجود تلك الافراد لكن لا نسلم انه يلزم على ذلك التقدير لاتناهي الافراد لجواز ان يكون
اولا يتعين لم لا يجوز ان ينتهي سلسلة المعلولات بمعلولات كل منها شرط الوجود الاخر محتاج لمجموع ما لم دخل في وجود شرط
في الصدق على من كل تلك المعلولات انه علة يجب عنه وجودها وجود المعلول الاخر اقصى ما يلزم في هذا الباب ان يكون بين تلك المعلولات
دور معي وغير مستحيل والمستحيل انما هو دور السبق والتقدم وهو غير لازم قوله اذ ما من كلي الا وبعض افراده ممتنع الخ قال فيما نقل
عنه وتخصيص الافراد بالموجودة لا يخلو عن تكلف وايضا لكان تقول التعريف الكان على راي المتكلمين يلزم على ذلك التقدير
ان لا يكون الوجود من الامور العامة لانقسام الثلثة لان الكم مع الاعراض النسبية كلها عندهم ليست بمتحقق وان كان على راي

الحكما يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود الخارجي منها لان الكم المتصل والاعراض النسبية كلها عندهم ليست موجودة في الخارج لكن
مرجوا بتخصيص الجوهر والعرض بموجودين مما لا يلتفت اليه وبالجملة القول بان المعتبر في الامر العام تحققه في كل فرد من الثلثة
او الاثنين قد حال عن التحصيل انتهى كلامه اقول لما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال ما ذكرت من الحجة انما يتم لو اريد بعموم
الاحوال الثلثة تناولها لجميع الافراد الثلثة او الاثنين موجودة تلك الافراد كانت او معدومة لكن خصصنا الافراد بالموجودة
فح لا يلزم خروج الامكان على تقدير تحققها في جميع الافراد لكل فرد من الافراد الموجودة للاثنين ممكن وليس بممكن ليس بموجود
اشار الى دفعه بوجهين التكلف ووجه التكلف امران الاول ان عقود القضايا الكلية حاصرات محيط حقيقية وليس للعقود
الحقيقية اختصاص بالافراد الموجودة بالتحقيق ذلك في غير هذه الصفحة والثاني ان تخصيص الاحوال الثلثة بالافراد الموجودة
غير مناسب لجعل موضوع الكلام المعلومات الشامل للموجود والمعدوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية وفي كلا الوجهين بحث ثم استدل
على ما ادعاه من بطلان الشمول لجميع الافراد بان التوصيف لا يخلو من ان يكون للمتكلم والحكيم وايا ما كان فلو حمل على الشمول لجميع الا
فراد لم يكن جامعا اما عند المتكلم فلانه يلزم على تقدير الشمول ان لا يكون الوجود عن الاحوال الثلثة للاقسام الثلثة لان الكم منفصل
متصلا كان او منفصلا والاعراض النسبية كلها عند المتكلمين ليست موجودة مع انها اعراض عندهم اما عند الحكيم فلانه يلزم على ذلك
التقدير على تقدير الشمول ان لا يكون الوجود الخارجي من تلك الاحوال لان الكم المتصل والاعراض النسبية كلها عندهم ليست موجودة
في الخارج كما شهد به … ثم لما كان لقائل ان يقول ما ذكرت من الاستدلال لو لم يكن صدق الجوهر والعرض على المعدوم عند كلا
الفريقين لكنهم خصصوهما بموجودين اشار الى الجواب بان التخصيص ليس مما يلتفت اليه ويمكن توجيه الايراد بوجه اخر وهو ان الكم
مطلقا والمتصل والاعراض النسبية لما … تكون اعراضا … على اي تقدير كان لا يلزم من اعتبار الشمول في الاحكام الافراد
ان لا يكون الوجود من الاحوال الثلثة للكلام … كانت موجودة في الخارج بناء على تخصيص الجوهر والعرض بموجودين
عند الفريقين … في الخارج لم تكن اعراضا … على ما ذكرنا … عدم تناول الوجود
في تناوله للكلام الثلثة … عند الحكيم … في الخارج خلافا لشرذمة قليلة
فلا فايدة … في تناول الوجود المطلق للكلام الثلثة عند الحكيم لانهم يقولون بوجود الكم المتصل والاعراض النسبية في
نفس الامر على ما صرح به المحشي … فيما سياتي … هذا كلام المحشي … اما اولا فلان الكم مطلقا
ليس بعرض عند المتكلمين لانهم يقولون بالانحصار في اقسام الثلثة القسم الاول الحيوة وما يتبعها من الادراكات الحسية وغيرها كالعلم
والقدرة والارادة والكراهة الى غير ذلك القسم الثاني الاكوان الاربعة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق القسم
الثالث المحسوسات بالحواس الظاهرة كالاصوات والالوان والروائح والطعوم والحرارة واخواتها والكم مطلقا ليس داخلا في شيء
من الاقسام الثلثة اما القسم الاول والثاني فظاهر واما الثالث فلانه لو كان محسوسا لكان موجودا في الخارج لكن التالي باطل فساده

بداهة فساده المقدم اما المقدم فلاتفاق العقلاء على ان ما ليس بموجود ليس بمحسوس واللاتفاق … الاعدام محسوسة ومن ههنا قال
قدس سره لو كانت الاكوان محسوسة لما وقع ممتاز في كونها وجودية … فقد اعترف به الفاضل على انا نقول سيأتي في المقصد
السادس من المرصد الثاني من موقف الاعراض انهم انكروا … بناء على الجزء الذي لا يتجزى فانه لا اتصال بين الاجزاء عندهم
بل هي منفصلة بالحقيقة الا انه لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل التي تماست الاجزاء عليها واذا لم يكن الكم داخلا في شيء من
الاقسام التي يقولون بانحصار العرض فيها لم يكن عرضا عندهم واذا لم يكن عرضا فلا حيرة في عدم تناول الوجود واما ثانيا فلان …
بالاعراض النسبية الاكوان الاربعة فهي موجودة في الخارج عندهم ولم يخالف … الا شرذمة قليلة لا يعبأ بهم قال المعترض
في المقصد الثالث من الفصل الاول من المرصد الرابع من موقف الاعراض في النسب وجود الكون ضروري وكذا الوجوه الاربعة موجودة
على رايهم وليس مرادهم وجودها بنحو اخر اذ لا وجود عندهم الا في الاعيان وان … بها المقولات النسبية التي قال بها الحكماء فهي
كما انها ليست موجودة لا يقولون بعرضيتها ايضا بخلاف الاين فانه كما هو عرض عندهم يقولون بوجوده ويسمونه كونا ويجعلونه حقيقة نوعية
للاكوان واما ثالثا فلان الحكماء لا ينكرون وجود الكم المنفصل نص عليه الامام في المحصل حيث اقام الحجة على ان الكم المنفصل ليس بموجود
فقال واما الفلاسفة فقد احتجوا على كون الوحدة صفة ثبوتية بان الآحاد تختلف في تسمي الواحد … في … الاثنينية جزئية
زائدة على الاثنينية وليست اعداما … وساق البرهان الى ان قال فثبت بهذا كون الوحدة والكثرة صفتين موجودتين قائمتين بالذات
انتهى وليس المراد بوجود ذينك الوصفين انهما موجودان في نفس الامر فقط لا في الخارج لانه لا نزاع في النوعين في الاتصاف بالوحدة
والكثرة بحسب الواقع ونفس الامر فلو كان المراد بكونهما موجودين وجودهما بحسب نفس الامر دون الخارج لكان النزاع بين الفريقين
في اللفظ ولم يقل به احد فمن ههنا ظهر ان الكم المنفصل موجود في الخارج عند الفلاسفة نعم انكر وجوده البعض المحققين منهم فعندهم اياه من مقولة الكم
من التجوز وضرب من التنزيل قال المعلم المحقق وذهب المحققون من الحكماء الى ان الوحدة عدمية وكذا العدد وان عده من الكم باعتبار تنزيله
منزلة الموجود ويكون مبدا انتزاعه موجودا كما قالوا بوجود الحركة بالقطع والزمان بمعنى الامتداد باعتبار وجود مبدا …
الفلاسفة لا ينكرون وجود النسب والاضافات في الخارج ويسمي … من المعلم … السلطان جل جلاله … موقف الاعراض
وكذا القول في ساير النسبية والاربعة تمنع ذلك على انا لو تنزلنا عن ذلك وقلنا بانكار شرذمة قليلة لا يبالي بهم ثم … ان
وجود الخارجي عند هولاء المنكرين من الاحوال الثلثة للثلثة فان قالوا بذلك اراد واما الوجود المطلق ولما … بتخصيص الجوهر والعرض
… اما المتكلمين فواضح لانه لا ينبغي الارتياب لاحد من المحصلين لا يحد الوجود في … وانقسام المحدثات اليهما قال الامام في المحصل
… بتقسيم المحدثات على راي المتكلمين المحدث اما ان يكون متحيزا او قائما بالمتحيز او لا متحيزا ولا قائما بالمتحيز فاما الكلام
في … اما المتحيز فقد قال المتكلمون انه اما ان يكون قابلا للانقسام او لا يكون والاول هو الجسم والثاني هو الجوهر الفرد ثم قال
واما الحال في المتحيز فهو العرض واما عند الفلاسفة فالدليل … في ذلك ليس من التحقيق اما العرض فلاتفاق قاطبة الاعراب على ذلك …

قيل الاختلاف في اعتبار الوجود بالفعل في تعريف العرض هو ان ماهية لو وجدت كانت في موضوع ليس بصحيح على انهم يستدلون بعدية الوجود وغيرها
على عدم دخولها في العرض وليس ذلك الا لاختصاص العرض بالوجود قال المحقق الدواني في حواشي القديمة انهم قسموا الموجود الممكن الى الجوهر والعرض
وعرفوا الجوهر بالموجود لا في موضوع واورد عليهم الاشكال بانه يلزم ان لا يكون الجوهر الحاصل في الذهن جوهرا لكونها موجودة في موضوع مع ان الجوهر جوهر
سواء نسب الى الادراك العقلي او الى الوجود الخارجي قالوا المراد ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع اي لا يعني به الشيء المحصل في
الخارج الذي ليس في موضوع بل لو وجد لم يكن في موضوع سواء وجد في الخارج او لا فلا تتوقف شبهة ثم بهذا انها اعراض ايضا لكونها موجودة
بالفعل في موضوع فلا منافاة بين كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا بناء على ان العرض هو الموجود في موضوع لا ما يكون في موضوع اذا وجدت
الى هنا كلامه فيفهم من ذلك انه لا اختلاف في اخذ الوجود في الخارج بالفعل في ماهية العرض وانما الاختلاف في الجوهر حتى قال بعضهم ان
المركب من الجبال الجبل من ياقوت وبحر من زيبق لا شك في جوهريته انما الشك في وجوده فنقول وان الجوهر عرفت كلمة شاكلة العرض في اخذ الوجود
في ماهيتها عندهم في الخارج نص على ذلك الشيخ في الهيات الشفاء حيث قال اما العلم فهو كيفية وذلك ان لا قائل ان العلم هو المكتسب من
صور الموجودات مجردة من موادها وهو صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر لذاته
جوهر فماهيته لا تكون في موضوع البتة وماهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان
ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع فهذه الصفة موجودة لماهية الجواهر المعقولة فانها ماهية شانها ان تكون موجودة
في الاعيان لا في موضوع اي هذه الماهية المعقولة امر وجوده في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده بهذه الصفة فليس ذلك
في حده من حيث انه جوهر اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فان وجوده في الاعيان
ليس في موضوع ثم قال فان قيل فقد جعلتم ماهية الجوهر انها تارة يكون جوهرا وتارة عرضا وقد منعتم هذا فنقول انما منعنا ان يكون ماهية
شيء توجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون في الاعيان يحتاج الى موضوع ما وفيها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع
ان تكون معقول تلك الماهية يصير عرضا انتهى كلامه وايضا قال الشارح قدس سره صرحوا بان المقولات اجناس عالية للموجودات وان المعقولات
الاعتبارية من الامور العقلية وغيرها سواء كانت ثبوتية او عدمية كالوجود والشيئية والامكان والعمى والجهل ليست مندرجة فيها وكذلك
مفهومات المشتقات نحو الابيض والاسود خارجة عنها لانها اجناس للماهيات الحاصلة نوعية مثل السواد والبياض والانسان والفرس
وكون الشيء ذا بياض لا يحصل به ماهية نوعية ونقول ايضا انهم قسموا الممكن الموجود الى الجوهر والعرض فالموجود الواقع قيدا للممكن في
المقسم اما ان يراد به الموجود في الخارج او ما من شانه ان يكون كذلك والموجود من حيث هو لا سبيل الى الشقين الاخيرين لان كل
ممكن كذلك فلا فائدة في التقييد ولاستلزامه بطلان الانحصار في القسمين اعني الجوهر والعرض اذ يصير القسمة هكذا الممكن الموجود اما موجود والذي
من شانه ان يوجد في الخارج اما ان يكون بحيث اذا وجد في الخارج كان لا في موضوع او تكون موجودا في الخارج في موضوع فيخرج ما لا يكون
بالفعل في موضوع ويكون فيه اذا وجد كالسواد المعدوم فيتعين الشق الاول وحيث اعتبر المقسم في الاقسام فيجب ان يكونا موجودين بالفعل في

بلغ

الخارج وتعبيرهم بماهية اذا وجدت ليس لان المعدوم ليس بمعتبر فيه بل للاشارة الى زيادة الوجود ليخرج الواجب جل مجده والى ان المعتبر في الجوهرية
كونه بهذه الصفة في الوجود الخارجي لا في العقل اي انه ماهية اذا نسبت الى وجودها الخارجي ولوحظت بالنسبة اليه كانت لا في موضوع ولا شك ان
تلك الجواهر حال قيامها بالذهن يصدق عليها انها موجودة في الخارج لا في موضوع وان كانت حال قيامها بالذهن في موضوع فهي جواهر واعراض باعتبار
القيام ثم نقول ادعاء اتفاق الاخر ليس بشيء بل ان يقتضي والاستدلال بعدية الوحدة لا يجدي ان يكون بعينها كونها رفعا للكثرة لا
لكونها غير موجودة في الخارج او لكونها امرا من الاعتبارات العقلية كالامكان وغير ذلك من الاحوال التي هي في تلك التسليم
ودخلها التنزيع في الافراد المعدومة الانواع المحصلة كالسواد والبياض المعدومين وتخصيص كون المقولات اجناسا عالية للموجودات لا ينافي صدقها
في نفس الامر على الافراد المعدومة في الخارج اذا كانت ممكنة على ان ذلك لاخراج المفهومات الاعتبارية من الامور العقلية وغيرها لا المعدوم
على الافراد الممكنة من المعدومات ثم قد يكون فائدة القيود تحقيق المقام وتخصيص على المرام فحصر انتقاض طرد العرض بالموجود في الخارج اذا
فقد تناولها للاعدام فلا بطلان وهو ظاهر اعلم ان ما يدل على تناول الجوهر والعرض للمعدومات وان لم تكن شمت رائحة الوجود في الخارج ازلا
وابدا ويدفع الاختصاص بالموجود هذا قول الفلاسفة كما انهم قسموا الممكن الموجود الى الجوهر والعرض كذلك جعلوا الممكن مطلقا مقسما من غير اعتبار
قيد الوجود فيه قال في المحصل بعدما عقد عنوان البحث بتقسيم الممكنات على راي الحكماء الممكن اما ان يكون في موضوع فهو العرض او لا
وهو الجوهر والجوهر اما ان يكون في محل وهو الصورة او يكون محلا وهو الهيولى او مركبا من الصورة والهيولى وهو الجسم الى هنا كلام المحصل اولا ولا
كان الممكن على الاطلاق مقسما وجب القول بتناول القسمين اعني الجوهر والعرض للاعدام ايضا والا لبطل الحصر فيهما اما اذا خص العرض
بالموجود في الخارج ويعم الجوهر للمعدوم فظاهر واما اذا اخص كلاهما بالموجودين كما زعم بعض الاجلة من المتاخرين فلانه يصير التقسيم هكذا الممكن اما
ان يكون ماهية موجودة بالفعل في موضوع وهو العرض او يكون ماهية موجودة بالفعل لا في الموضوع وهو الجوهر فيخرج عن التقسيم السواد والجسم المعدومان واذا
لا يصدق على شيء منهما انه موجود بالفعل في موضوع او لا في الموضوع الى ان الصانع الكلية الحقيقية كالقضية الاولى وكلية طبيعية للمبدأ ان
يكون موجبة كلية حقيقية وبيان ذلك ... اذا كانت كذلك فليس الحكم حصرا على الافراد الموجودة بالفعل بل يتناول الا
فراد المعدومة ايضا اذا كانت ممكنة والا لكان العقد خارجيا لا حقيقيا قالوا الاعتبار الحقيقي يتناول ما لو دخل في الوجود بالفرض وجد
في الخارج فصدق العقد بهذا الاعتبار لا يتوقف على صدق الطرفين على موجود في الخارج بل يصدق وان لم يكن شيء من الموضوع موجودا
في الخارج بتقدير وجوده لا يكون الحكم مقصورا على الموجودات الخارجية بل على كل ما لو وجد سواء كان موجودا او لم يكن بخلاف الاعتبار
الخارجي فانه يتوقف على صدق الطرفين على الموجود الخارجي وقصر الحكم عليه ثم مع ذلك اعتبروا في عقد الوضع القضية الاتصاف بوصف الموضوع
بالفعل فصار ذلك عندهم اصلا قويا يتفرع عليه كثير من الاحكام في باب العكوس واستنتاج القياسات اذا عرفت ذلك فنقول اذا
قالوا كل جوهر او كل عرض كذا فلا بد من التعميم جميع الافراد الممكنة للجوهر والعرض بكونها جوهرا او عرضا بالفعل سواء كانت تلك
الافراد موجودة في وقت ما او لم يكن موجودة اصلا فلو وجب اعتبار الوجود في صدق مفهومي الجوهر والعرض لما كان كذلك لا يقال

يجوز ان يكون وصف الموضوع اعني الجوهرية والعرضية بحسب العقد بالافراد الموجودة في الخارج ولو في وقت لانا نقول لو كان كذلك لصار العقد
خارجيا لا حقيقيا وهو مع ذلك فلا يخلص عن رجوع احد الاعتبارين الى الآخر فيلزم الاختلال في قانون الصناعة وههنا ترددات عميقة وشكوك
انيقة لا يليق ايرادها في ذيل هذا المقام ان قلت الصورة المنتزعة عن الجوهر اذا ارتسمت عند العقل محفوفة بعوارض وعلائقها العقلية
عليها في تلك الحالة انها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فيكون جوهرا فاما ان يكون موجودة في الخارج او لم تكن لا جايز ان
يكون موجودة لانهم اخذوا الوجود لا في موضوع صفتها الى الخارج في ماهية الجوهر فلو كانت موجودة في الخارج لكانت لا في موضوع
لكن موجودة في موضوع فيلزم ان تكون معدومة لصدق على المعدوم انه جوهر هو المطلوب لانا نقول الصور الحاصلة في انفسنا كانت جوهرية
او عرضية هي علوم وادراكات قائمة باذهاننا فتكون موجودة في الخارج لانا نقول من خالف في هذه المسئلة وقيل ما حقق من
الجوهر بالوجود في الخارج اراد بالخارج ما عن الذهن اذ لا نزاع في وجود الجوهر والعرض بهذا النحو من الوجود لان كل ما حكم موجود في الاعيان
الغاية الرابع كل من الجوهر والعرض اذا اوجده الفاعل افاد وجوده لا حقيقته وليس من شأنه ما يجب في صدقه على شيء ان يكون
ذلك الشيء موجودا انتج ليس شيء من الجوهر والعرض مما يجب في صدقه على شيء ان يكون ذلك الشيء موجودا وهو المطلوب اما الصغرى
فلانهم قالوا ان كل شيء ليس وجوده اذا اوجده الفاعل وجوده لا حقيقته بخلاف الوجود فانه اذا اوجده الفاعل افاد حقيقته لا وجوده واما
الكبرى فلان كل شيء كان اذا اوجده الفاعل افاده الوجود لا الحقيقة لو وجب في صدقه على شيء ان يكون الموصوف موجودا في الخارج
لكان الوجود لنفس ذلك الوصف الصادق او من لوازمه او جزءا من قوام حقيقته لا سبيل الى القسم الاول لان الموصوف الذي ليس لوجود لكنه
الى الثاني والثالث او على تقدير ان يكون لازما او داخلا في قوام الحقيقة لا يعقل افادة الوجود بدون افادتها لا سيما
انفكاك اللازم عن الملزوم محال فتدبر في موضوعات الوجود زائد في عالم الطبيعة عارض لحقائق الممكنة واما في عالم الحكمة
كلها ثابتة عند معرض في عالم الملكوت ثبوتا سرمديا فاذا وجدت صورة من ثوابت الملكوت في الخارج صارت موصوفة بالوجود
في الخارج بعد ان لم يكن موصوفة اذ لا يجوز ان تكون موصوفة بهذا النحو من الوجود في ذلك العالم اذ قد يكون من لوازم هذا الو
جود الاكتناف بالعلائق المادية والغواشي الغريبة الهيولانية والنور ساحة الملكوت بريئة عن التنزل امثال هذه الدركات
اذا عرفت ذلك فنقول تلك الصورة قبل ان تكون موصوفة بهذا النحو من الوجود اما ان تكون جوهرا او لم تكن فان كانت جوهرا
فقد صدق على ما لم يكن موجودا في الخارج انه جوهر فقد حصل المدعى وان لم تكن جوهرا فقد صار ما لم تكن جوهرا موجودا
فلم يكن هذا كمعنى الذي فرضنا موجودا فلذلك لم تكن موجودا جوهرا ايضا وقد قلتم انه جوهر هذا ولئن سأل سائل لا نسلم
ان الصورة اذا لم تكن جوهرا قبل الوجود لم تكن بعد الوجود جوهرا ايضا لم لا يجوز ان تكون الجوهرية والعرضية عين وجود تلك
الصورة ونفس كونها في الاعيان ويكون ذلك الكون عارضا للماهية من حيث انها موجودة او ليست بموجودة حتى يلزم اتصاف
الموجود مرتين بل بمرتبة غير مشابهة او موجودة [illegible] ذلك في موضعه ولو لم يكن وجودا فلم لا يجوز ان تكون

على لازم

على لازمه او نفس مجموع الموصوف والعارض فنقول اما القول بكون الجوهرية والعرضية نفس الوجود ولنفس مجموع الماهية الموصوفة والوجود
العارض فليس من شأن المحصل اذ لا يطيب ولا يليق خوضه بذلك فلان يقول ان الوجود المطلق عندهم ينقسم الى اقسام الموجود من
الواجب والجوهر والعرض وليست الجوهرية والعرضية عند الاطلاق كذلك فلو كانتا نفس وجود الصورة لكانتا على شاكلة
الوجود عند الاطلاق وهكذا الكلام في مجموع الموصوف والعارض لان المعقول منه ليس الا انه ماهية يعرضها الوجود وهذا المعنى
يتناول جميع الافراد الموجودة للقسمين معا اعني الجوهر والعرض بخلاف المعقول من معنى الجوهرية او العرضية فلا يقال ان
مفهوم الماهية ليس شيء منها من نفس طبيعة الموصوف والا لم تكن من الاعتبارات الزائدة والصورة المنتزعة من نفس حقيقة
الموصوف والعارض ليست مما يتناول القسمين اعني الجوهر والعرض حتى يكتنف [illegible] لان المبدا الذي ينتزع منه
صورة المجموع ان كانت هذه جوهرية مثلا فالصورة منه لا بد وان تكون مركبا من اعتبار دخل في قوام حقيقة الموصوف اعني
الجزء الذي هو مشتمل للاجزاء واعتبار خارج عنه اعني الوجود والا لم تكن ملحوظة من نفس الموصوف والعارض بل كانت مأخوذة من
نفس الموصوف بملاحظة نحو من الاعتبارات الزائدة التي هي غير الوجود نفس العارض الذي هو الوجود واذا كانت مركبة من ذينك الاعتبارين
كانت مما يستحيل صدقها على الماهية الموصوفة المنتزعة من المقولات بعضها مع بعض والشيء [illegible] تعاند الكل
فاذا كان يشتمل الاجزاء المنتزعة من الجزئية الجوهرية مما يعاند الجزئيات العرضية كان المجموع المركب من ذلك الجزء والوجود العارض
معاندا ايضا لانا نقول لو اخذت من نفس طبيعة الموصوف والعارض لا يستحيل صدقها على الماهية الموصوفة بالوجود [illegible] مشتقات من الفصول
والخواص والاعراض العارضة كالناطق والضاحك والماشي ليست الا صورا بسائط لكن هو التحقيق ولئن توهم انه يجوز كون الجوهر نفس الوجود
صورة جوهرية لئلا يلزم تناول الوجود الاقسام الثلثة او صورة منتزعة من اعتبار زائد مختص بطبيعة الموصوف واعتبار خاص من الاقسام الثلثة
اعني الوجود لئلا يستحيل حملها على الماهية الموصوفة فقد علم بطلانه بهذا التحديد مما ياتي في ابطال ان تكون من لوازم الوجود ثم نقول
انهم قد اختلفوا في الجوهرية والعرضية فذهب اكثرهم الى انها جنس لما يندرج تحتها من الجواهر وجعلها بعضهم من الاعراض العامة واما العرضية
فاكثرهم على انها عرض عام وقيل كالجوهر جنس لما يندرج تحتها من الاعراض والاقسام التسع ليست مقولات بل انما هي انواع والمقولة اما
هي ماهية العرض مع اتفاقهم على ان الوجود عرض عام فلو كانت نفس الوجود لكان اختلافهم في الجوهرية اختلافا في الوجود ايضا ولم
ينقل احد من ائمة الصنعة في ذلك [illegible] القول بكون الجوهرية والعرضية من لوازم الوجود ففيه تلك المشكلة من السخافة لانهما ان كانتا
من لوازم الوجود فاما ان تكون من لوازم وجود العرض اما القسم الاول فبطلانه بين والا لكان كل موجود جوهرا وعرضا وكذا القسم الثاني
لان لازم الوجود ما يكون لخصوصية الوجود مدخل في صدقه على الماهية فلو كانتا من لوازم الوجود لكان اتصاف الماهية بهما لاجل
كونها موصوفة بالوجود الجوهري او العرضي والوجود انما يكون جوهريا او عرضيا عندكم اذا كان عارضا لماهية جوهرية او عرضية فيلزم
الدور لا يقال لم لا يجوز ان تكون الجوهرية منتزعة من اعتبار ما يلازمه الوجود لانا قد بينا في صناعة المنطق ان جميع الاعتبارات

اي صفتي الجوهر والعرض [illegible]

اللاحقة بالماهيات ان كانت لاحقة بالماهيات من حيث هي فعنوانات لخصوصيات الغير الماهيات وان كانت لاحقة باعتبار لحاظ
ضرب من الوجود فحكايات لخصوصيات الوجود فالجوهر ان كانت لاحقة بالنحو الاول لم يكن لاحقا باعتبار الوجود بل
المط وان كانت لاحقة بالنحو الثاني لم يكن متحققا الا باعتبار ضرب من الوجود فقد انكشف انه كذلك قوله ان كان المراد
بالعدم المطلق الخ لما كان العدم يطلق على معنيين الاول سلب الوجود المطلق ويقال له العدم المطلق الثاني سلب مطلق
الوجود ويقال له مطلق العدم وكان كل من الجوهر والعرض متصفا به بالمعنى الثاني غير متصف بالمعنى الاول الا بالامكان
وكذا الحال في الامتناع الذي هو عبارة عن ضرورة العدم مطلقة او ناشئة عن الغير فهو يؤخذ بالقياس الى العدم بمعنى الاول
وقد يؤخذ بالقياس الى العدم بالمعنى الثاني وكان يقع وصفا لكل من الجوهر والعرض باعتبار الثاني دون الاول الا بالامكان
فصل القول باطلاق جرحا عن المتوقف فصل في حل تحليل المتوقف شيئا لها بالنظر الى الاعتبار الثاني دون الاول وذكر
هذا على تقدير ان لا يكون مجرد امكان ثبوته كافيا في كونه امورا عامة والا فلا تفصيل لا في العدم ولا في الامتناع بالمعنى
المذكور لتناول التوقيف لكل منهما بالجزئية اعلم ان هذا المقام لا يتضح حق الاتضاح الا بعد تمهيد مقدمات المقدمة الاولى
ان العدم قد يطلق ويراد به سلب الوجود المطلق للوجود في الاعيان او في الاذهان عالية تلك الاذهان او سافلة ويسمى هو العدم
عدما مطلقا لا لكونه مطلقا بل لكونه رفعا للمطلق ومآله سلب جميع انواع الوجود وقد يطلق على رفع الوجود من غير ان يعتبر
الاطلاق قيدا للوجود وحاصله يرجع الى سلب نحو من انحاء الوجود لا الى سلب جميع انحاء الوجود ويقال لهذا العدم مطلق
العدم اعتبار قيد الاطلاق في الوجود الذي اضيف اليه السلب لان في تقديم المطلق اشارة الى حذف الاطلاق على
ما يأتي تفصيله ان شاء الله تعالى والعدم بالمعنى الاول اي العدم المطلق ليس يقع وصفا بالفعل لشيء من افراد الممكن الموجود
بل لشيء من افراد الممكن لان كل ممكن موجود الآن في الخارج او معدوما فيه في وقت او في جميع الاوقات فهو موجود في
الانوار العالية متحقق في موضع وفي الاذهان السافلة والوجه ما ذكر كان هذا شأنه فهو موجود ولو بنحو ما فتيح لنا
كل ممكن وجود ولو بنحو من انحاء الوجود فاذا صح ما ولي قولنا لا شيء من المعدوم المطلق بموجود ولو بنحو ما فقد انتج لا
شيء من الممكن بمعدوم مطلق وهو المط والعدم بالمعنى الثاني اي مطلق العدم يتصف بالفعل به كل من الجوهر والعرض
عند الفلاسفة اما عند الحكماء فلانك قد عرفت ان مفهوم مطلق العدم سلب نحو من انحاء الوجود لا سلب جميع الانحاء من الوجود
ولا شك ان لكل من الجوهر والعرض افراد ممكنة معدومة في الخارج وكل معدوم في الخارج يصدق عليه سلب الوجود نحو ما
فيكون معدوما بمطلق العدم واما عند المتكلمين فان كل جوهر او عرض فهو اما معدوم في الخارج او موجود والمعدوم
في الخارج يصدق عليه سلب الوجود في الخارج في الجملة وكذا الموجود منهما يصدق عليه العدم ولو في وقت والا يلزم قدم
الجوهر او العرض وهو باطل عندهم فكان كل فرد من الجوهر والعرض معدوما في الجملة وهو المط المقدمة الثانية الامتناع يطلق

باشتراك اللفظ على معنيين المعنى الاول كون العدم ضروريا بضرورة ناشئة عن الذات والامتناع بهذا المعنى يعرف الموجود ويذكر في مقابلة الو
جوب والامكان الذاتيين المعنى الثاني كون العدم ضروريا ضرورة مطلقة اي حاصلة للشيء في جميع اوقات الذات سواء كانت الضرورة
ناشئة عن نفس الذات او كانت ناشئة عن الخارج والامتناع بهذا المعنى يتناول الامتناع بالمعنى الاول والامتناع بالغير المقدمة الثالثة
ان الامتناع اذا كان معناه ضرورة العدم والعدم يطلق على العدم المطلق ومطلق العدم كان الامتناع بالمعنى الاول وكان بالمعنى الثاني
ايضا جاز ان يؤخذ بالقياس الى العدم المطلق وبالقياس الى مطلق العدم فكان الامتناع حينئذ على اربعة اوجه الاول ضرورة العدم المطلق
ضرورة ناشئة عن الذات الثاني ضرورة مطلق العدم ضرورة ناشئة عن الذات الثالث ضرورة العدم المطلق ضرورة مطلقة الرابع ضرورة
مطلق العدم ضرورة مطلقة المقدمة الرابعة العدم بالمعنى الاول اعني العدم المطلق وان لم يكن ثابتا لشيء من الممكنات بالفعل لكنه
يمكن اثباته لكل ممكن لانه لو لم يكن ممكنا لكان ضرب من الوجود واجبا للممكن لذاته لكن التالي فاسد فكذا المقدم
اما الملازمة فبينة بذاتها واما فساد التالي فلان الوجود عندهم سواء كان في الخارج او في الذهن عاليا كان او ذهنيا
او سافلا ليس شيء من الممكنات من ذاته اما الوجود في الخارج فلان الوجود الخارجي للممكن لو كان من ذاته لم يكن ممكنا هف واما الوجود
في الاذهان العالية او السافلة فلانه عندهم من جعل الجاعل المبدع وما بالغير لا يكون بالذات فاذا لم يكن شيء من انحاء الوجود للممكن من
ذاته كان جائز العدم عدما مطلقا المقدمة الخامسة الامتناع اذا اخذ بالمعنى الاول اعني ضرورة العدم الناشئة عن الذات سواء جعل
مضافا الى العدم المطلق او الى مطلق العدم فليس يقع وصفا لشيء من الممكنات اما اذا قيس الى العدم المطلق فلوجهين الوجه الاول قد
عرفت ان كل ممكن موجود في عالم النور ولا شيء مما يجب لذاته عدم المطلق اي سلب جميع انحاء الوجود عنه كالممتنع فلا شيء من الممكن بواجب
العدم المطلق لذاته وكل واجب العدم المطلق لذاته ممتنع بالقياس الى العدم المطلق فحصل انه لا شيء من الممكن بممتنع بالقياس الى العدم
المذكور وهو المط الوجه الثاني الممتنع بالمعنى المذكور واجب العدم في الخارج لذاته وليس شيء من الممكن كذلك فالممتنع لا شيء منه بممكن
وينعكس الى قولنا لا شيء من الممكن بممتنع بالنظر الى المعنى المذكور وهو المط فثبت بهذين الوجهين ان شيئا من الممكنات لا يتصف
بالفعل بالامتناع الذاتي بالقياس الى العدم المطلق واذا كان كذلك فليس اتصافه بالامتناع المذكور ممكنا ايضا والا يلزم امكان الانقلاب
من الامتناع الى الامكان الذاتيين واما اذا قيس الى مطلق العدم فلان العدم على ما عرفته الآن لا يتحقق الا للحق جل جلاله اما العدم
المطلق او العدم في الخارج او في الذهن اما العدم المطلق فقد عرفت حال الامتناع بالمعنى الاول بالقياس اليه واما العدم في الخارج فلان
الامتناع الذاتي بالقياس اليه ينافي الامكان الذاتي لوجود الممكن موصوفا به بالفعل ويستلزم امكان الانقلاب في المواد لو جعلناه
وصفا للممكن بالامكان واما العدم في الذهن فلان الامتناع المذكور بالفعل بالقياس اليه ينافي حقيقة وجود كل ممكن في الانوار
المقدسة وبالامكان يستلزم الانقلاب على ما نبهناك على جميع ذلك في الوجهين المذكورين انفا المقدمة السادسة ان الامتناع اذا
اخذ بالمعنى الثاني اعني ضرورة العدم ضرورة مطلقة اي حاصلة في جميع اوقات الذات سواء كانت بالنظر الى الذات او الى الخارج فهي له

كان العدم الذي قرر الامتناع اليه في الترجيح الممكن بعينه او بالامكان فاذا قيس الى العدم المطلق كان لا العدم المطلق يتصف كل
ممكن بالامكان ولا يتصف به شي من الممكنات بالفعل ابدا كل ممكن ممكن الاتصاف به فان الامتناع المذكور بنا على القياس الى
العدم المطلق معناه على ما عرفت ضرورة العدم المطلق ضرورة مطلقة سواء كان في حد ذات الذات سواء كانت ناشية عن الذات او من
خارج ولا شك ان ضرورة العدم المطلق ينبغي لو لم يكن لكل ممكن بالنظر الى ذاته لكان اما واجبا لذاته او ممتنعا لذاته والشرطية بينة
فارة الى البيان الظم بشعبه اما الشق الاول فلان ضرورة العدم المطلق لو كان واجبا لشي من الممكنات سواء كانت الضرورة
ناشية من ذات الممكن او من خارج لكان العدم المطلق ممتنعا لان كل ما هو واجب لشي من ذاته او من خارج فهو واقع اليه بالذات
الضرورة احص من الفعلية لكنك قد عرفت ان شيا من الممكنات ليس بموصوف بالعدم المطلق بالفعل واما الشق الثاني فلان الضرورة
المطلقة للعدم المطلق لو كانت ممتنعة لشي من الممكنات لذاته لكان وجوب سلب تلك الضرورة سواء كانت الضرورة ناشية من الذات
او من الخارج ناشيا من ذات الممكن فكان معناه ان من الممكنات ما يجب لذاته ان لا يجب عدمه لا من ذاته ولا من خارج لكن ذلك الخ
محال جدا لان العدم من خارج يستلزم وجوب العدم من خارج لان ما يجب عدمه من ذاته كان معدوما لذاته اذ لو كان الممكن يجب لذاته عدمه من
خارج كان يجب لذاته ان لا يكون معدوما لان كل ممكن يجب لذاته ان لا يجب عدمه من خارج لكان اما ان يمتنع لذاته ان لا يكون معدوما في
الخارج او جاز لذاته ان يكون معدوما او ان لا يكون معدوما من خارج والقسمان باطلان اما القسم الاول فلانه على تقدير ثبوته يلزم ان
يكون عدمه من خارج واجبا فيمتنع لذاته لكن المقدر ان الممكن يجب لذاته ان لا يجب عدمه من خارج فيلزم الخلف لذاته عدمه من
خارج وان لا يجب عدمه هذا خلف واما القسم الثاني فلانا قد فرضنا انه يجب لذاته ان لا يجب عدمه من خارج فلو جاز لذاته ان لا يكون معدوما
من خارج وان يكون معدوما من خارج لجاز ان لا يجب عدمه من خارج وان يجب عدمه من خارج لان وجوب الممكن سابق على فعلية طرفي النقيض
من العدم والوجود فاذا جاز عدمه من خارج جاز وجوب عدمه من خارج ايضا لكن المقدر انه يجب لذاته ان لا يجب عدمه من خارج هذا خلف فثبت
من هذا ان الضرورة المطلقة للعدم المطلق ليست ممتنعة بالذات لشي من الممكنات فقد ثبت من بطلان الشق الاول وبطلان ان
تكون ضرورة العدم المطلق بالمعنى المذكور واجبة لذاته لشي من الممكنات فيتعين الخامس الكل ممكن وهو المطلوب هذا واما انه ليس شي من الممكنات
ما يتحقق بالفعل بالامتناع بمعنى ضرورة العدم المطلق ضرورة مطلقة فلانك قد عرفت ان الضرورة احص من الفعل فلو كان العدم المطلق
ضروريا لشي من الممكنات لوقع لكنك قد عرفت ان كل ممكن موجود في الجملة دائما وهذا اذا قيس الامتناع الى مطلق العدم فكذا مطلق العدم
فكما ان كلا من الجوهر والعرض افراده ما يعرضه مطلق العدم بالفعل كذلك يعرضه الامتناع بمعنى ضرورة مطلق العدم لان كل ممكن ما لم
يكن احد طرفيه من العدم والوجود ضروريا وجوبا لوجوب سابق على الوجود لم يكن واقعا ووجوبا لوجوب لاحق اذ الممكنات ببعض المعدمات
فنقول ان الاحوال الممكنة الثبوت لاقسام الموجود اما ان تكون معدودة من الاحوال الثلاثة والامور العامة او لم تكن معدودة
منها بل كانت الامور العامة هي الاحوال الثابتة بالفعل فقط وعلى كل تقدير فلا بد من التفصيل في حال كل من العدم والامتناع

اما العدم فهذا ان يراد بالعدم العدم المطلق او مطلق العدم وقد عرفت معناهما في المقدمة الاولى فان اريد العدم المطلق وكان اعتبار الثبوت
بالفعل للاحوال اقسام الموجود واجبا في كون الاحوال الثابتة امورا عامة لم يكن العدم من الامور العامة لان شيئا من الممكنات
ليس مما يثبت له العدم المطلق بالفعل عند الحكماء على ما قد عرفت في المقدمة الاولى فان قلت التوليف المتكلم ولبعض افراده
كل من الجوهر والعرض يثبت له العدم المطلق ايضا اذ العدم عندهم الا العدم المطلق قلت التوليف المذكور للتوفيق فيصح التفصيل
في العدم والامتناع بالنظر الى كل من المذهبين وان اريد العدم المطلق وكان مجرد امكان الثبوت والاتصاف كافيا في الامور
العامة كان العدم من الامور العامة للاحوال الثلاثة لامكان اتصاف كل ممكن بالعدم المطلق لما قد سلف في المقدمة الرابعة
وان اريد مطلق العدم فالحق كون العدم من الامور الثلاثة سواء كان مجرد الامكان كافيا او لم يكن كافيا لان كلا من الجوهر والعرض
يثبت لبعض افراده بالفعل مطلق العدم عند التوفيق على ما مر بيان ذلك في المقدمة الاولى واما الامتناع فقد عرفت في المقدمة
الثانية انه يطلق بالاشتراك اللفظي على ضرورة ناشية عن الذات او على ضرورة العدم ضرورة مطلقة وفي المقدمة الثالثة ان
كلا من المعنيين قد يعتبر بالقياس الى العدم المطلق وقد يعتبر بالقياس الى مطلق العدم فان اريد بالامتناع بالمعنى الاول اي
ضرورة العدم ضرورة ناشية من الذات فالصواب ان الامتناع ليس من الاحوال الثلاثة سواء كانت الضرورة ضرورة العدم المطلق او
مطلق العدم وسواء كان مجرد الامكان كافيا في الاحوال الثلاثة او لم يكن كافيا وان ذلك اشار بقوله والامتناع ضرورية ضرورة
مطلقة حيث احترز بها عن الامتناع بمعنى الضرورة الناشية عن الذات فان التفصيل المذكور والذي في ذلك لا يليق بشي
من الممكنات ما يثبت له بالفعل او بالامكان الامتناع بالمعنى المذكور سواء اخذ بالقياس الى العدم المطلق او مطلق العدم على
ما حققناه في المقدمة الخامسة وان اريد بالامتناع بالمعنى الثاني اي ضرورة مطلقة للعدم فحاله في كونه من الامور العامة حال
العدم الذي اضيفت اليه الضرورة فكما ان العدم المطلق ليس من الامور العامة الا اذا كان الامكان كافيا في الاحوال الثلاثة كذلك
الامتناع بمعنى ضرورة العدم المطلق ضرورة مطلقة وكما ان مطلق العدم من الامور العامة وجب اعتبار الفعل في الاحوال الثلاثة او لم يجب
كذلك الامتناع بمعنى ضرورة مطلق العدم ضرورة مطلقة سيجي ما الف تحقيق ذلك في المقدمة السادسة قوله اي سلب الوجود المطلق
الخ اما فسر العدم المطلق بذلك لانه يجي بمعنى السلب للوجود على ما سنوضحه وكذلك مطلق العدم بمعنى سلب مطلق الوجود
اعلم ان لفظ المطلق يستعمل على وجوه متعددة والمدار في الكل ان تكون تلك الالفاظ مطلوبا بها الطبيعة اذا اخذت
مع الاطلاق فاما ان لا يكون سلبية او وجودية وعلى كل تقدير فالاطلاق اما ان يكون موخرا عنه وصفا له فيقال مثلا حيوان
مطلق او جسم مطلق واما ان يجعل مقدما عليه مضافا اليه فيقال مثلا مطلق الحيوان او مطلق النبات فصارت الوجوه اربعة
الوجه الاول ان يكون المفهوم وجوديا ويكون الاطلاق موخرا عنه ووصفا له فيقال مثلا حيوان مطلق والثاني ان يكون الاطلاق
مقدما على الطبيعة ويكون مضافا اليها فيقال مثلا مطلق الحيوان والفرق بين الوجهين اما اولا فان الاطلاق على الوجه

اعلم ان لفظ المطلق يستعمل على وجوه متعددة

الاول اشارة الي حذف الاعتبارات المخصصة عن الاعتبار والنظام لنسبة متنسبة الي الطبيعة الي ما يندرج تحتها من الكثرة
بخلاف الاطلاق علي الوجه الثاني فانه حكاية عن حذف جميع الاعتبارات الزايدة علي الماهية عن الاعتبار بل لا يمكن
حذف اعتبار الحذف ايضا والفرق بين الطبيعة علي الوجه الثاني والطبيعة المجردة ان في الطبيعة المجردة اعتبار الحذف
بل اعتبار حذف الاعتبار ايضا وفي الطبيعة علي الوجه الثاني سلب اعتبار الحذف بل سلب سلب الاعتبار ايضا واما ثانيا فان
الاطلاق علي الوجه الاول من ثواني المعقولات لكونه حكاية عن كون خاص من الوجود في الذهن وجود الطبيعة على نسبة وحدانية
الي كثرة محضة بخلاف الاطلاق علي الوجه الثاني فانه ليس من المعقولات الثانية لان كل ما هو معقول ثان فانما يثبت
للطبيعة باعتبار وجود الطبيعة في الذهن بنحو خاص فلو كان من ثواني المعقولات لكان حكاية عن كون خاص من الوجود
الذهني لكن قد تقرر عندهم ان لكل وجود في الذهن للمعاني خصوصية اما ان تكون علي نسبة وحدانية الي الكثرة فيكون
المعني كليا واما لا يكون كذلك فيكون جزئيا فلو كان الطبيعة علي الوجه الثاني ايضا محصورة بين عنواني الكلية والجزئية و
ليس كذلك علي ما لا يخفي عليك بل نقول ليس الاطلاق علي الوجه الثاني من العوارض مطلقا بل انما هو حكاية وعنوان عن
سلب الاعتبار المطلق كما ان التجريد في الماهية المجردة حكاية عن اعتبار سلب بسيط مطلق واما ثالثا فان رفع الاطلاق
علي الوجه الاول عن الطبيعة نفس الاطلاق علي الوجه الثاني بخلاف رفع الاطلاق عن الطبيعة علي الوجه الثاني فانه ليس نفس
الاطلاق علي الوجه الاول ولا مستلزما له لان رفع الاطلاق علي الوجه الثاني انما هو اثبات اعتبار زايد في الطبيعة ولا
يلزم ان يكون ذلك الاعتبار هو الاطلاق واما رابعا فهو ان رفع الطبيعة المطلقة يستلزم رفع ساير الافراد فلا يكون نفس رفع
الفرد وليس رفع الفرد رفع الطبيعة مطلقة ولا يلزم ايضا من رفع الفرد رفع الطبيعة المطلقة بخلاف مطلق الطبيعة فان رفعها
قد يكون مستلزما وقد لا يكون مستلزما لرفع ساير الافراد وقد يكون نفس رفع فرد من افراد مطلق الطبيعة ورفع فرد يصح ان
يكون نفس رفع مطلق الطبيعة ويصح ان لا يكون وذلك قد عرفت ان الطبيعة المطلقة قد اخذت علي نسبة متنسبة الي جميع
الجزئيات وليس معني النسبة المتنسبة الا كون الافراد نفس الطبيعة وحدانية مع اعتبارات زايدة يجاز بها فرد عن فرد فبعد انحفاظ
يستدعي استلزام الفرد للطبيعة فيكون رفع الطبيعة علي هذا التقدير مستلزما لرفع كل فرد بل نفس رفع الافراد بخلاف مطلق الطبيعة
فانها قد اخذت علي حذف ساير الاعتبارات عن الاعتبار ومن جملة تلك الاعتبارات اعتبار النسبة المتنسبة فعلي هذا كان
معني مطلق الطبيعة نفس ما ياخذه العقل من لفظ الحيوان مثلا من اعتبار زايد عما يكون ذلك الاعتبار او ضده و
لما لم يكن رفع الاعتبار مستلزما لاعتبار الرفع جاز ان يكون مطلق الحيوان نفس الفرد فيكون ارتفاع الفرد نفس ارتفاع
مطلق وجاز ان يكون مطلق الحيوان حيوانا مطلقا فيكون رفعه مستلزما لرفع جميع الافراد ومن ههنا قد اتضح سر ما
ادعيناه في باب مطلق الطبيعة فان قلت ما ذكرت من الفرق لو صح لبطل اصل كلي لهم في عكس النقيض وهو قولهم

الموجبة

الموجبة الكلية تنعكس كنفسها بعكس النقيض لان هذا الاصل انما يتم لو وجب صدق نقيض الموضوع في الموجبة الكلية علي كل نقيض
نقيض المحمول لكن المحمول في الاصل عندهم ليس طبيعة مطلقة بل مطلق الطبيعة علي ما حققت فنقيضه في موضع مطلق
الطبيعة علي ما تقرر من الفرق لا يلزم ان يكون رفع كل فرد ولا مستلزما كليا فنقيضه يستلزم استلزاما كليا صدق ايجاب كل ايجاب السلب
في الاصل ان الصدق نقيض موضوع الاصل كلما الصدق عليه نقيض محمول الاصل كيف وذلك انما يصح لو كان الاصل قد اخذ
المحمول فيه عاما لكل فرد من افراد الموضوع وعلي هذا الاعتبار يكون المحمول طبيعة مطلقة الطبيعة ولا يقال المحمول في الاصل ثابت
لكل فرد فيكون طبيعة مطلقة عامة لانا نقول هذه هو جار للمحمول من حيث خصوصية العقد كيف ولو كان المحمول لكونه
محمولا كذلك لكان كل عقد حصرا محيطا وايضا يكون علي ذلك التقدير حمل العقد كليا حصر السنة ركاء فقد ابدوا
نقيض المحمول نقيض طبيعة وقعت محمولة في خصوصية العقد التي هي ايجاب كلي ولا شك ان الطبيعة اذا لوحظت علي انها محمولة
في الموجبة الكلية وثابتة لجميع افراد الموضوع كانت بهذا الاعتبار طبيعة مطلقة لا مطلق الطبيعة انا نقول مطلق الطبيعة
اعم من طبيعة مطلقة فيجوز ان يراد بالمحمول في الاصل طبيعة مجردة عن اعتبار الاطلاق وفي العكس طبيعة مطلقة واما
فان مطلق الطبيعة اعم من طبيعة مطلقة لان مطلق الطبيعة قد اخذت علي انها من حيث اي من قطع النظر عن اعتبار
زايد اي اعتبار كان والطبيعة المطلقة قد اخذت علي انها مطلقة فيكون مطلق الطبيعة اعم من طبيعة مطلقة والعموم
علي هذا الوجه يسميه القوم عموما بحسب الاعتبار لا يقال فعلي هذا يلزم من رفع مطلق الطبيعة رفع طبيعة مطلقة لان رفع
الاعم يلزم رفع الاخص ورفع طبيعة مطلقة يستلزم رفع جميع ما يندرج تحتها من الافراد فيلزم من رفع مطلق الطبيعة رفع
جميع الافراد وهم لا يقولون بذلك لانا نقول ما ذكرت من استلزام رفع الاعم رفع الاخص انما هو في العموم والخصوص بحسب المفهوم او بحسب الافراد
واما العموم بحسب الاعتبار فليس علي تلك الكلية والسر في ذلك ان العموم علي هذا الوجه مرجعه الي تجريد الطبيعة من اعتبار قيد
الاطلاق والتقييد وما بالاطلاق في معناه الا اعتبار النسبة متنسبة الي الكثرة في الطبيعة عن قيد الاطلاق يكون معناه رفع
اعتبار النسبة متنسبة عن الطبيعة واذا ارتفع اعتبار النسبة متنسبة عن الطبيعة جاز ان تكون علي النسبة متنسبة وجاز ان تكون
علي النسبة غير متنسبة فجاز ان تكون كلية وجاز ان تكون جزئية واذا كان كذلك جاز ان يكون رفع مطلق الطبيعة رفع الطبيعة
وجاز ان تكون رفعا لخصوصية فرد منها فلا يلزم رفع جميع الافراد لرفعها كليا واما ثالثا فان من يقول الوجود الكلي الطبيعي في الخارج انما هو وجود
وجود مطلق الطبيعة وهي ليست طبيعة مطلقة اذ ليس لقول من ذلك الا من هو ليس عندنا من اهل الخطب بان مثل هذه الحقايق
وليست فردا من طبيعة مطلقة اذ هو ليس جميع المختلف فتلك الطبيعة الموجودة هي التي وقعت برزخا بين طبيعة مطلقة فذلك
البرزخ الذي وقع معركة بين العقلاء يصح اطلاق عليها مطلق الطبيعة وربما يسمونه حصة ايضا والكلي الطبيعي الذي هو طبيعة
مطلقة علي ذلك ليس الا معني صرف لا تزيد بل بخلاف الطبيعة المطلقة وانما يلي فان مطلق الطبيعة كما يصح ههنا يطلق علي طبيعة مطلقة

كذلك يطلق على كل واحد من افراد طبيعة مطلقة وكذا على كل اثنين اثنين منها وكذا على مجموع افراد طبيعة مطلقة ولكن لم يترتب الاطلاق
على نحو واحد لان اطلاقها على الطبيعة المطلقة لكونها من مطلق الطبيعة بمنزلة المقيد من المطلق واطلاقها على الآحاد الشخصية المندرجة
تحت طبيعة مطلقة اما لكونها من مطلق الطبيعة بتلك المنزلة واما لكون تلك الآحاد الشخصية افراد الطبيعة المطلقة التي صارت
مطلقة الطبيعة فيها حقيقة عند العارف الاقوام من ارباب اللغة واصحاب الصناعات والدليل على ذلك ان الحيوان مثلا بما هو
حيوان لا يفهم منه عند اطلاق الا مفهوم الحيوان ولا الاعتبارات الزائدة كالكلية والجزئية وغير ذلك فليست مفهومة من الحيوان
لكونه حيوانا بل لكونه على نسبة متشابهة او غير متشابهة او لكونه على نحو خاص من الانحاء الى القيد الذي هو مناط الخصوصية
الفردية واذا كان اطلاق الحيوان على الحيوان المطلق لا لكونه حيوانا بما هو حيوان والاطلاقات لنسبة اطلاق الى الحيوان
كنسبة سائر الذاتيات الى الطبائع بحث فثبت ان اطلاقه على الحيوان المطلق لكون الحيوان المطلق هو الحيوان مع قيد زائد
وهو الاطلاق وهو المطلوب وهكذا الحال في اطلاق مطلق الطبيعة وعلى الآحاد الشخصية ثم قد يتبادر الذهن عند الاطلاق الى
الطبيعة على نسبة متشابهة وهي الطبيعة المطلقة لان اكثر ما يستعملون الطبائع خارجة عن اعتبارات زائدة في الطبائع المطلقة
لعدم لحاظ الاعتبارات المخصصة في الطبائع ملحوظة على سبيل اجتهاد وهي مطلق الطبائع فصارت مطلق الطبيعة من هذا الوجه
حقيقة متعارفة في طبيعة وقد تطلق على الآحاد الشخصية على انها افراد طبيعة مطلقة لا على ان تلك الافراد مطلق الطبيعة
مع اعتبارات زائدة هي قيود منضافة اليها ومن هذا التحقيق قد استبان لك ان وضع الالفاظ انما هو للصور بلا شرط
اعتبار زائد من الذهن والخارج وهذا المنظر هو الذي قد توقفت به العقول يهدي الى الصراط المستقيم لا يقال فيما ذكرت يلزم
ان يكون اطلاق لفظ الحيوان مثلا على حقيقة الحيوان المترجح ما يندرج تحتها من الانواع على سبيل المجاز من باب اطلاق
لفظ المطلق على المقيد بالنظر الى خطاب لغوي لانا نقول ذلك الاطلاق على وجهين الاول ان يطلق الحيوان ويراد منه الحقيقة
المقيدة بقيد الاطلاق من حيث هي كذلك وفي هذا الوجه لا محيص من ارتكاب التجوز في صناعة اللغة الثاني ان يطلق ويراد منه
تلك الحقيقة المقيدة [illegible] انها مطلقة عن اعتبار الاطلاق ويلاحظ من مطلق الحقيقة حقيقة مطلقة لحاظا عرضيا ففيها هذا يكون
استعمال الحيوان على حقيقته في موضوعه الاصلي ويكون لحاظ جانب الاطلاق ما يعرض ونظير ذلك استعمال لفظ العام في افراده
على الوجهين المشهورين فيما بين ارباب العربية الوجه الثالث ان يكون المفهوم سلبيا ويكون الاطلاق قيدا له مع جهة وصف له
الوجه الرابع ان يكون المفهوم عدميا ويكون الاطلاق معدما ومضافا الى ذلك المفهوم وعلى كل تقدير فالاطلاق اما ان يكون
واقعا قيدا للمنفي او المنفي فصارت الاقسام اربعة القسم الاول ان يكون الاطلاق وصفا موضحا ومع ذلك مع قيد النفي
دون المنفي فيكون معنى العدم المطلق السلب المطلق للوجود القسم الثاني ان يكون الاطلاق وصفا ومع قيد المنفي دون النفي
وعلى هذا التقدير يكون العدم المطلق السلب للوجود المطلق القسم الثالث ان يكون الاطلاق مضافا ومع ذلك يكون ناظرا

الى النفي

الى النفي دون المنفي فيجيء مطلق العدم على هذا مطلق السلب للوجود القسم الثالث الا يكون الاطلاق مضافا ومع ذلك يكون ناظرا الى
المنفي دون النفي فيجيء مطلق العدم على هذا مطلق السلب للوجود القسم الرابع ان يلاحظ اضافته الى النفي دون المنفي فيكون مطلق العدم
واذا اطلق يراد منه السلب المطلق للوجود والفرق بين القسمين الاولين ان العدم المطلق بمعنى السلب المطلق للوجود والعدم المطلق
بمعنى السلب للوجود المطلق من وجهين الوجه الاول انه اذا اريد بالعدم المطلق سلبا مطلقا للوجود فقيد ان يراد بالوجود الوجود
من حيث هو من غير ان يكون مقيدا بالاطلاق المستثنى من الاعتبارات المخصصة لان العدم اذا وقع نفسه مقيدا بالاطلاق كان
مفهومه واحد النسبة متشابهة الى الكثرة وهي العدمات الجزئية فالعدم بهذا يصدق على كل واحد وعلى اثنين وعلى كل ثلثة
وعلى مجموع العدمات صدق الكلي على افراده فلو كان معناه سلبا مطلقا للوجود المطلق لم يكن صادقا على كل واحد واحد من العدمات
الجزئية التي هي السلوب الجزئية لان السلب الجزئي الذي هو سلب خاص ليس يصدق عليه سلب خاص آخر لا يصدق عليه ايضا انه سلب لكل
واحد واحد كيف ولو صدق على كل واحد من السلوب الجزئية سلب الوجود المطلق لكان يلزم من سلب جزئي لكل واحد واحد سلب كلي
لجميع الوجودات بمعنى قد ثبت ان العدم المطلق اذا وقع الاطلاق فيه قيد النفي فلا يكون نفيه الوجود بالاطلاق وبطرفه انه
لو جعل الاطلاق قيدا للوجود لم يكن الاطلاق واقعا قيدا للسلب بالضرورة التهم الا ان يلاحظ اعتبار الاطلاق بطريق
آخر وذلك بان يعتبر اعتبار الاطلاق قيدا للسلب بواسطة السلب لجميع انحاء الوجود فعلى هذا اوجب الاطلاق لنسبة متشابهة
لسلب المضاف المحيط بجميع انحاء الليس الى افراد فرضية بخلاف ما اذا كان [illegible] الاطلاق مضافا الى السلب فلا حاجة
لجميع انحاء العدم [illegible] افاد في السلب نسبة وحدانية متشابهة الى كثرة حقيقية وهي العدمات الواقعة في نفس الامر
الوجه الثاني انه كلي ليصدق العدم المطلق بمعنى السلب للوجود المطلق ليصدق العدم المطلق بمعنى السلب المطلق للوجود ويلزم
انه كلما صدق سلب العدم المطلق بمعنى السلب المطلق للوجود يصدق سلب العدم المطلق بمعنى السلب للوجود المطلق لان نقيض الاعم
اخص من نقيض الاخص على انا نقول ان سلب السلب المطلق لا يصدق الا بارتفاع سائر انواع السلوب ولا ارتفاع سائر انواع
السلوب عن الشيء الا ان يكون موجودا لسائر انواع الوجود فيصدق ارتفاع السلب للوجود المطلق لان ارتفاع سلب الوجود المطلق
هو الوجود المطلق فحيث يصدق جميع انواع الوجود يصدق الوجود المطلق ولا عكس لتحقق الوجود المطلق بتحقق جميع انواع
الوجود وهو ظاهر واما القسمان الاخيران اعني مطلق العدم بمعنى مطلق السلب للوجود ومطلق العدم بمعنى السلب لمطلق الوجود
فليس بينهما اختلاف الا في العبارة وذلك واضح بالتأمل الصادق بعد الاحاطة بما قد سلف من التحقيق وما تورنا لك
فقد استبان الفرق بين كل من القسمين الاولين وكل من القسمين الاخيرين فعليك بالنظر الصادق فيما تلي عليك من هذا الباب
والله الهادي الى الصواب واليه المآب ثم اعلم ان الاطلاق قد يقدم ويضاف الى الطبيعة ويراد به الطبيعة الى ما هي مع
اعتبار نسبة متشابهة الى جميع ما يندرج تحتها من الافراد ومن ههنا فارق [illegible] والمساوقة الامكان بمعنى سلب مطلق الضرورة للفعل

ودفع ما فرد ويراد بالصفة علاقية ستعانة الى حقوقية الكثرة المندرجة تحتها ومن اجل ذلك اطلقوا الصفة على الجملة على الصورة
المستوية المسبوقة بالحج اثبات الثبوت وبعض المتقدمين لاطلاق وتحرير عبارات اهل الاصحاب لا ينبغي ايرادها في ذيل هذا الباب
ام لم الموز بتعلك الحقائق انما هو من الواجب الثابتة فلان الثابت الحقيقية تحدث محصورات في ايجاد لم التقسيم الى قسيم
وجان ذلك بفضل الله يوجب من زوائد وتفصيل التقسيم قوله الا ان يجعل الاحوال الممكنة الثبوت للموجود الخ العلم الخ
ما حققه المحشي هو من التحقيق فهذا القول الى قوله ثم يمكن ان يقال قد اخذه من الحواشي القديمة لشرح التجريد للمحقق بالوجود
دون نقل كلام المحقق بعبارته ثم ما قد في شرح مقاصد المحقق بمحصل ما يريد للاطلاع بعبارة هو ايجاب فنقول قال المحقق في حاشية
المطلقة بوجوده فبحث عن العدم بكونه في مقابلة الوجود اقول لا حاجة الى التزام ذلك لتشارك على تقديره فان العدم المطلق الوجود
من احوال الموجود ومشترك بين الجوهر والعرض وكذا الامتناع كان المراد بهما بالغير المطلق فشامل له لا يقال المتبادر من العبارة
يختص بالموجود ما يكون من احوال الموجود من حيث هو موجود وليس العدم والامتناع كذلك لانا نقول فخرج الامكان ونقائضه ومن
المراد بما يكون من احوال الموجود ما لا يكون موجودا في الخارج انه لا شيء في الوجود الخ على العبارة لا دلالة لها على ذلك
ثم ما الباحث يطابق الارادة حتى يلزم الاجمال كون البحث عن بحث نقطة فان قيل ليس انتفا الوجود المطلق ولا الذهني من احوال
الجوهر والعرض بل لا يتصف بشي اصلا كما بحث الفاضل المحقق في بحث المجهول المطلق قلت قال السيد في حاشية التجريد ان كان
ارتسام المعقولات في القوى العالية وجود ذهنيا لم يكن الحكم بكونها معدوما مطلقا او في الذهن مطابقا للواقع
الا ان يراد التقيد بالقوى البشرية وان لم يكن ارتسامها فيها وجودا ذهنيا بل ارتسامها في قوانا فان لم يكن تصور الشي بوجه ما
وجود المجهول المطلق بكنهه الممكن صدق ذلك الحكم بجديته وان كان جميع المعقولات التي يوجد وجودا ما في الذهن على الحقيقة
احتيج في تصحيح ذلك الحكم الى تعميمه بحيث يطابق الواقع حتى ادعى بعض الافاضل ثم انه يعود ما نقل ما ذكر من كلام السيد
قال هذا كلامه ثم قال ومبنى على انه يمكن ان يقال مع قطع النظر عما ذكر ان اتصاف المعلومات بالوجود المطلق او الذهني وان
كان وهميا لكن ليس ايجابا لوثبت نفي المعلومات بل حكم وقد صرح بالسيد قدس سره في بحث المجهول المطلق ح فسبب ذلك
الوجود هنا حكمي فالعدم المطلق من الاحوال الممكنة الثبوت لها ولا بحث على الاحوال الثابتة بالفعل حتى يلزم لا يجد كون
البحث عنه فيتعلق انتهى كلامه اقول اذا عرفت ما نقلناه من كلام المحقق فنقول ما قال المحشي من ان الامكان المراد بالعدم
المطلق اي سلب الوجود المطلق فليس من الاحوال الثابتة الا ان يجعل الاحوال الممكنة الثبوت الخ ففيه تردد لان حاصل ما يرجع
اليه كلام المحشي هو ان يقال ان العدم المطلق بمعنى سلب الوجود المطلق ليس من الاحوال الثابتة الا على تقدير الحمل تعميم التقدير ان يجعل
الاحوال الممكنة الثبوت للموجود من الاحوال الثابتة وذلك ليس بمستقيم لان من جملة التقادير المجوزة حصول الوجود الذهني للممكنات
في ادراكها باكنهها في القوى السافلة وجاز ان لا يكون بعض من الحقائق الجوهرية والعرضية مرتسمة باكنهها في

الاذهان

الاذهان السافلة فيكون العدم المطلق من الاحوال الثابتة من غير ان يجعل الاحوال الممكنة من الاحوال الثابتة والجواب بوجه اختار
ان الارتسام المطلق من الوجود الذهنية سواء كان في الانوار المجردة او في الاذهان السافلة سواء كان بالوجوه
او بالكنه لا يمكن اثبات الوجود الذهني لوقت ولو ثبت على ذلك التقدير فنقول انما لم يجزم الفاضل المحشي بكون الا
حوال الممكنة الثبوت للموجود من الامور الثابتة لم يجزم بالاحوال الثابتة بالفعل وقد جزم بذلك المحقق لوجود الاول بعقود
الصانع الحقيقية على ما هو التحقيق عندهم حتى الدائم فلا بد من اعتبار الفعل في العوارض الذهنية الثابتة ان العوارض الممكنة اما ان
المطلوب ثبوتها للموضوعات او ثبوتها بالامكان لا جائز ان يكون المطلوب ثبوتها لكونها غير ثابتة فكيف يطلب بالبرهان اثباتها فتعين ان
المطلوب انما هو ثبوتها بالامكان او امكان ثبوتها واذا كان كذلك كان من العوارض المطلوبة هو الامكان ولا تفاوت من انها ثابتة بالامكان وبين
انها ممكنة الثبوت الا في العبارة وما ذكرنا قد يستبين لك ان الممكنة ليست حقيقة بالقول الثالث ان العوارض الممكنة لو كانت من الاحوال
المطلوبة لكانت من المطالب العلمية لكنها ليست كذلك للمطلوب في الصناعات ليس الا العوارض اللاحقة الى الموضوع او جزئه
جزئه كان الوسط او خارجا مساويا مجردا الامكان ليس كذلك في التحقيق لان معنى اللحوق عندهم هو الحمل والاتحاد العرضي وليس بين العوارض الممكنة
وموضوعاتها اتحاد لا بالذات ولا بالعرض بل امكان الاتحاد فقط بل قوله الا ان يقال الخ اشارة الى المنع الشرطية وتوجيه ان يقال لانسلم
انه لو اريد بالعدم مطلق العدم بمعنى سلب مطلق الوجود بالامتناع ضرورة ذلك العدم ضرورة مطلقة انما يصير كان العدم والامتناع من الامور
العامة كيف وان المتبادر من التعريف انه يختص بقسم من اقسام الموجود بحيث يخرج من مفهوم القسم هو الامور العامة للعدم دون ما يكون له
اختصاص بقسم اي موجود لكن العدم المذكور ليس مما يختص بالموجود فتدارك به الحد المحدثات وجدت كانت مفرقة من الادلة ادم ...
فلم يكن من الامور العامة قوله بل يخرج حينئذ الامكان الخ اشارة الى ابطال الجواب بابطال السند يعني لو يصح حمل التعريف على المتبادر منه
من الاختصاص ولا يلزم خروج الامكان عن التعريف لتناوله ما يليس الموجود ولو في وقت ما من الماهيات الممكنة لكن الامكان مما تعلق بهم من
الاحوال الثابتة فلم يكن التعريف جامعا قوله الا ان يثبت ان كل ممكن الخ لما كان نقطة الممكنات وجود في الجملة ولو كان في ذلك الوجود
لدى المفارقات العالية اجاب بما حوله يخرج الامكان على تقدير حمل التعريف على المتبادر انما هو بعدم ثبوت وجود كل ممكن ولو في جهة
نعم لو ثبت ان كل ممكن موجود في الجملة ولو في الانوار المقدسة لم يلزم المحذور المذكور وهو خروج الامكان على ذلك التقدير لكن
ما لا يثبت لغاية ذلك هو القول بتلازم جميع الممكنات في المعاني العقلية وذلك لا يستلزم ما بوجود الذهني لاختصاص القول بالوجود الذهني
بوقوف النفس على ما هو التحقيق من مذهبهم فان حقق سياق كلامه هو قوله الا ان يقال يقتضي ان يكون قوله الا ان يثبت جوابا عن الدليل
اما بمناقضة الشرطية بان يقال لا نسلم لو حمل التعريف على المتبادر لزم خروج الامكان لجواز حصول وجود كل ممكن لدى المفارقات وسند المنع واما
بنقض الدليل بان يقال ما ذكرت من الدليل لو تم لزم خروج بعض الحقائق الممكنة عن الوجود المطلق لكن ذلك باطل عندهم لوجود كل
ممكن في الجملة ولو في عالم النور فقيت بابا ذلك حمله الا ان يثبت ان ... تنبيها ذلك التقرير هو قوله الا ان يقال الى اخره والسر في ذلك

ان النقض الاجمالي لا بد له من شاهد محقق وهذه العبارة لرفع تحقيق ما يتوهم ان يكون شاهدا وان النقض انه لما كان مستندا اطلاقه من اعتبار

حرف سلب لمعدولة وهذا النقض في الآية ولهذا كانت بحرية محضة ووضع هذا التركيب في هذا وذلك قوله ثم يمكن ان يقال

لما كان حاصل ما اورده المحشي من التفصيل في باب العدم يرجع الى مقامين احدهما ان العدم والامتناع في تقدير ان يراد منهما سلب الوجود المطلق

ووجوب ذلك السلب ليسا من الاحوال العارضة الا ان يجعل الاحوال الممكنة منهما وثانيهما ان العدم والامتناع ان اريد منهما سلب مطلق الوجود

وصدق ذلك السلب عليها من جهة الامور اللاحقة وكمال البحث في كلا المقامين من وراء ما حاول البحث في كل من المقامين من التفصيل اذا

البحث في المقام الثاني فاشار اليه بقوله الا ان يقال وقد مر توجيهه وما في المقام الثاني فتوجيهه ان يقال لا نسلم ان العدم والامتناع اذا

اريد منهما سلب الوجود المطلق وصدق ذلك السلب المطلق او ما غيرهما لم يكونا من الاحوال السابقة الا على تقدير جعل الاحوال الممكنة امورا

عامة الا ترى ان الماهية جوهرية او عرضية هي في مرتبة الذات ليست الا نفس تلك الماهية وتجب سلب جميع العوارض عنها فينبغي ان تكون العوارض

ليست نفس تلك الماهية ولا داخلة فيها واذا وجب سلب جميع العوارض عنها في مرتبة الذات وجب سلب الوجود عنها ايضا في مرتبة الذات لان الوجود

عند هم ايضا من العوارض حتى فالماهية في مرتبة الذات جوهرية كانت او عرضية وجب سلب الوجود عنها اذا ثم نقول كل ماهية جوهرية

او عرضية اذا وجب سلب الوجود عنها في مرتبة الذات صدق في تلك المرتبة سلب الوجود عنها فقد صدق سلبا بسيطا واذا صدق في تلك المرتبة سلب

الوجود المطلق عنها بالضرورة سلبا بسيطا صدق في تلك المرتبة العدم المطلق والامتناع بالمعنى المذكورين اذ معنى العدم المطلق والا

امتناع ليس الا ضرورة سلب الوجود المطلق وضرورة ذلك السلب فخلاصة هذا ان يكون العدم اي المطلق بمعنى سلب الوجود المطلق والامتناع بمعنى

ضرورة ذلك السلب من الاحوال السابقة للجوهر والعرض هذا ويمكن توجيه البحث في كلا المقامين بمعارضة اما في المقام الثاني فمعارضة

لدعوى البداهة التي بالدليل واما في المقام الاول فمعارضة بالدليل المنتقضة بان موضوعا لوجود كل ممكن في الا ثبات منعقد

العلم ان اكثر عبارة اصحابنا مشحونة بمثل هذه العبارات بذكر عبارة المحشي وقد يكتب من الوجود لها ولا فلان قولهم الماهية في مرتبة الذات

يجب سلب الوجود عنها ان اراد بذلك ان الوجود ليس نفس الماهية ولا داخلا فيها فلا خفاء في قوله ومعنى صدق العدم والامتناع لان العدم مفهوم ليس

عبارة عن سلب كل الوجود ليس الماهية ولا داخلا فيها اذ ليس معناه الا ان الوجود ليس نفس الماهية ولا داخلا فيها بل هو عبارة عن سلب الوجود عن الماهية

بالوجود انها ليست موجودة فلم كيف ولو كان عدم الماهية عبارة عن سلب كل الوجود عنها ولا داخلا فيها لصدق على الماهية حال

سكون موجودة يصدق عليها ان الوجود العارض لها والوجود المحمول عليها ليس نفسها ولا داخلا فيها وان اراد بذلك ان الماهية في مرتبة الذات

يجب سلب اتصافها بالوجود فذلك هو القول ساقط عن النظر لانه لو صح ذلك لخلت الماهية عن لوازمها وعوارضها المتقابلة على

ما يظهر من كلامه في بحث الماهية ان العارض في هذه المرتبة فكيف يتصور سلب العوارض وقال الشيخ قدس سره في اوائل بحث الماهية ان الماهية

الانسانية من حيث هي انسانية موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من المتقابلات بمعنى ان شيئا منها ليس نفس تلك

الماهية ولا داخلا فيها لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانه يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من الاتصاف بواحد

قال المحقق

من المتناقضين انتهى كلامه ولما انجر الكلام الى هنا فلنحقق قوله يجب سلب الوجود عنها ان اريد بذلك سلبا محصلا قوله فهي في تلك المرتبة يصدق سلب الوجود عنها

سلبا بسيطا اما اذا قلنا ان الماهية من حيث هي كما انها يجب سلب الوجود عنها كذلك يجب سلب السلب المحمول ايضا عنها في تلك المرتبة لان السلب المحمول

ايضا من جملة العوارض واذا وجب سلب جميع العوارض عنها في مرتبة الذات وجب سلب السلب المحمولي ايضا واذا كان السلب المحمول واجب السلب

في مرتبة الذات لم يكن صادقا فلم يكن العدم من الامور العامة لان الامور العامة احوال ومحمولات كما اختاره المحشي في الحاشية وهو

عام كما اختاره الآخرون والسلب البسيط ليس يصلح لشيء منهما فان قلت يجوز ان يكون سلبا محصلا بحسب الحمل وان كان سلبا بحسب الحمل واقعيا

ما قالوا في القضية الموجبة السالبة المحمول انها هي التي يسلب فيها المحمول عن الموضوع ثم يرجع فيجعل ذلك السلب محمولا في نحو زيد ليس بكاتب

انها سالبة المحمول زيد ليس بكاتب سلب انها سالبة بسيطة بحسب كاتب هنا قلت لو كان بين السلبين اتحاد بحسب الماهية والمفهوم لم يكن بين

لوازمها تعاند بحسب الذات والحقيقة لكن يلزم كلا منهما ما يباين ما يستلزمه الآخر واقتصر على ذلك اعني ان الاول السالبة البسيطة الصغرى

لا ينتج في الشكل الاول بخلاف الموجبة السالبة المحمول الثاني ما قال المحقق الدواني في الحواشي القديمة حيث اورد البحث على قولهم ان النقيضين

لا يتحقق الا بين مفهومين بقوله فيه بحث وهو ان العدم نقيض الوجود لانه رفعه ورفع كل شيء نقيضه فيكون الوجود نقيض العدم لان كون احد

المفهومين نقيضا للآخر يستلزم كون الآخر نقيضا له ثم ان عدم العدم ايضا نقيض العدم لانه رفعه فقد ثبت له نقيضان الوجود وعدم

العدم وليس الثاني هو الاول بعينه كما يتوهم لان تصور الثاني موقوف على تصور العدم بخلاف الوجود ثم اجاب عن ذلك فقال وجه

التفصي عن ذلك ان يقال العدم اذا كان بمعنى سلب الوجود يكون في قوة السالبة فعدم العدم نقيض له بهذا الاعتبار لانه في قوة

السالبة المحمول وهي ليست نقيضا للسالبة بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود الذي في قوة الموجبة وان اخذ بمعنى ثبوت السلب الوجود حتى

يكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي في قوة السالبة السالبة المحمول دون الوجود بل هو في قوة

الموجبة الى هنا كلامه فقد علم من ذلك ان نقيض احد السلبين ليس هو نقيض الآخر وهذا هو المعنى بتعاند لوازمهما اما نقول فقد حققوا في

موضعه ان الوجود الرابطي والمحمولي كلاهما نوعان متباينان بالذات وكذا بحسب السلوب بما يات الا اعتبارات المنتزعة عن كلامهم وقد

عرض على ما نص به الرئيس في طبيعيات الشفاء فيمكن تباين الصور السلبية في قوة تباين الصور الوجودية هذا والقول الموجبة السالبة

المحمول اما ان يحمل فيها سلب بسيط كما هو المشهور او سلب آخر فان حمل فيها السلب البسيط كان السلب المحمول والسلب البسيط شيئا واحدا وان لم

يكن المحمول بعينه هو السلب البسيط بل يكون سلبا آخر مباينا بالذات للسلب البسيط فذلك يبطل قولهم ثم يعود ويجعل ذلك السلب

في الموجبة السالبة المحمول على ما عرفته وايضا فاما ان يكون السلب البسيط باقيا او لم يبق فان كان باقيا كانت هناك قضيتان

احديهما سالبة بسيطة والاخرى موجبة معدولة وان لم يكن باقيا لم يكن السلب المحمول سلبا بسيطا لانا نقول مختار ان المحمول سلب تابع

بالحقيقة للسلب البسيط ولكن لما كان حكاية عن السلب البسيط فيرد بالسلب البسيط ويعود اليه وحمله على الموضوع فكانت

الايجاب حكاية عن سلب بسيط لاحق سلب مستانف آخر حتى يكون موجبة معدولة المحمول ولا يلزم ان يكون الحكاية عن الشيء

نفس ماهية لعدم الشيء او ليس في ذلك الا الشيء لما انه يلحظ في مرتبة الذات كذلك يلاحظ بحسب الاعتبارات العرضية والماخوذ من الملاحظة
الاولى نفس حقيقة الشيء وماهيته والمنتزع من اللحظ الاخير زايد عليها وليس يحكي لحاظ السلب البسيط مادام يكون سلبا بسيطا الا بالوصف
ولا يمكن اخذ الماهية عنه بل لا يمكن للماهية لانه لا يلفي بالماهية لا ماخذ العقل من نفس الذات فلما استحال الاخذ استحالت
الصورة الماخوذة وهذا بعينه مثل في تباين المحمولات الكلية للموضوعات الاولية مع كون بعضها حكايات عن بعض كالمعنوي في الا
بتداء والمعنوي الي والانتهاء واما ثالثا فلان العدم يعني سلب الوجود عن الماهية في مرتبة ذاتها حكم الامتناع يعني ضرورة ذلك
السلب لو كان من الامور الشاملة لكانت المباحث المطلقة باحوال المعدومات والممتنعات فيما ياتي كذلك لكنه ليس كذلك اما في
الاعدام فلو جعل الاول اما ثانيا فمن صفات المسايل المتعلقة بالمعدومات انها هل هي متمايزة او ليست متمايزة فلو كان المراد بالعدم
الذي هو من الامور الشاملة والاحوال العامة هو العدم الذي كان يعني رفع الوجود عن الماهية من حيث هي اي من حيث هي اخذت
في مرتبة الذات لكان معنى قولهم المعدومات ليست بمتمايزة ان الماهيات التي ليست وجودها نفس الماهيات ولا داخلة فيها ليست
بمتمايزة لكن ذلك هدم من القول وساقط عن اعتبار المحصل لان الحقايق الممكنة الموجودة في الخارج متمايزة في انفسها بل في الخارج متمايزة
في انفسها بل في الخارج وليست وجودها نفس تلك الحقايق ولا داخلة فيها وكذلك يكون معنى قولهم انها متمايزة ان الماهيات التي ليست
وجودها نفسها ولا داخلة فيها متمايزة في انفسها وبما تقرر ليس يصح محل للمناقشة فضلا عن ان يقع معركة بين العقلا فقد علم من
ذلك ان المراد بالعدم سلب الاتصاف بالوجود والمعنى ان قولهم ان المعدومات متمايزة او ليست بمتمايزة لا بد وان يراد بذلك الماهيات
من حيث هي اي في حد انفسها وسنخ جوهرها ولا شك انها اذا اخذت بتلك الحيثية لا يصدق عليها انها متمايزة لان التمايز العقلي
من جملة العوارض واللواحق ولا يحمل على الماهية في مرتبة الذات شيء من العوارض فضلا عما يستحقه [illegible] والممتنعات
فلو جعل العدم الاول قال فيما ياتي ان الامتناع صفة للمستحيل وجوده في الخارج ولا شك ان الامتناع على الوجه الذي حمله
وعده من الامور الشاملة ليس كذلك لجواز اتصاف الموجود بذلك ايضا ان الامتناع الذي ذكرت عنه فيما ياتي هو الذي جعله في
مقابلة الوجوب والامكان لكن الامكان جعله كيفية اتصاف الماهية بالوجود لا يكون الوجود نفس الماهية او داخلا فيها على ما شهد
به مباحث الامكان فيكون الامتناع كذلك واما رابعا فلانهم قد اتفقوا على ان نقيض كل شيء رفعه فعلى هذا يكون نقيض العدم
الذي وقع في مقابلة الوجود رفع العدم لا الوجود لان الوجود ليس رفعا للعدم فلا بد وان يراد بالعدم المقابل للوجود سلبا
محمولا لا بسيطا لان الرفع لا يعقل الا بالقياس الى ثبوت السلب اذ فرض ثابتا لشيء كان محمولا لا بسيطا اذا عرفت ذلك فنقول ان
الماهية سواء كانت جوهرية او عرضية هي في مرتبة الذات كما انها يجب سلب الوجود عنها كذلك يجب سلب السلب عنها ايضا اذ لو كان
السلب محمولا فلم يكن العدم والامتناع بمعنى ضرورة العدم من الاحوال الشاملة للجوهر والعرض قوله سلبا بسيطا الخ انما
قال ذلك لان السلب العدولي والمحمول واجب السلب عن الماهية اذا اخذت في مرتبة الذات بخلاف السلب البسيط على ما مر تحقيقه

قوله فيكون العدم

قوله فيكون العدم والامتناع من الامور الشاملة الخ فيه انه اريد بالشمول الشمول بحسب الحمل والصدق فليس بلازم مما ذكر وان اريد بحسب الوجود
والتحقق فليس مطلوب على ما مر قوله وفيه نظر لان الكلام الخ اشارة الى الجواب اما بالتحرير وشرح المراد وان كان لسؤال منع نقضه او
بالحل ان كان معارضة وتوجيهه ان ما ذكرت انما يتم لو كان بحثنا في العدم المطلق الشامل للمحمول الموضوعين منه الطبيعي كان او
محمولا او في العدم الرابطي وليس كذلك بل المناقشة انما هي في عدم الشيء في نفسه وما ذكر لا يتم حجة عليه لكن الجواب بان
ما ذكرت لو تم لدل على المطلق لكن لا يدل عليه فليس بتام وكذا الحال في كل دخل يرجع حاصله الى عدم انطباق الدليل على الدعوى
قوله والجواب ان عدم الشيء في نفسه في قوة السالبة البسيطة الخ يعني ان عدم الشيء في نفسه وهو الذي يعبر عنه برفع الشيء
في نفسه وبطلانه في حد جوهره اي ما يلاحظ العقل المنتزع عنه سلب الوجود سلبا بسيطا فكان حاصله يرجع الى رفع
اي رفع الوجود عن الماهية بمعنى رفع اتصاف الماهية بالوجود واذا كان عدم الشيء في نفسه اي بطلانه في حد جوهره كذلك اي
ينتزع عنه رفع الوجود وسلبه سلبا بسيطا كانت السالبة التي هي قوة مثل الامكان ليس بموجود حكاية عن بطلان ماهية
الامكان وعنوانا له وكان بطلان حقيقة في صدد ذاته محكيا عنه ومعنونا له او لا نعني بالحكاية عن الشيء والعنوان له الا
ما ينتزعه العقل عن ذلك الشيء واذا كان بطلان ماهية الامكان في سنخ جوهره الذي هو عدم الامكان في نفسه محكيا
عنه مطابق الحكم بسلب الوجود عن الامكان ولم يكن ذلك البطلان رفع شيء عن شيء بل كان رفعا لنفس حقيقة الشيء او بطلانه
بنفس جوهره لم يكن ذلك العدم الذي هو عدم الامكان في نفسه وبطلانه في جوهره عدما رابطيا بل كان العدم الرابطي انما
هو الحكاية عنه والعنوان له اعني سلب الوجود عن الامكان الذي قد انتزعه العقل عن بطلان ماهية الامكان في الخارج
وهذا هو معنى قوله فذلك العدم رابطي في العنوان والحكاية اي رابطي عنوانه والحكاية عنه هو سلب الوجود المنتزع عن بطلان
ماهية الامكان في الخارج دون المعنون والمحكي عنه اي ليس برابطي معنونه الذي هو بطلان حقيقة الامكان في سنخ جوهره
وتلخيص الجواب ان عدم الشيء في نفسه لما كانت الحكاية عنه سلب الوجود عن الماهية سلبا بسيطا عبرنا عنه بالسالبة البسيطة
لان للمعلم اثبات كون العدم الرابطي من الامور الشاملة فالسلب البسيط اعني سلب الوجود عن الماهية وان كان رابطيا لكن
المحكي عنه بهذا السلب ليس الا البطلان الشيء في جوهره وحد ذاته وهو ليس برابطي كما ان الوجود المقابل له بعينه كذلك ان العدم
الشيء في نفسه في قوة السالبة البسيطة لا انه في مقابلة وجود الشيء في نفسه فكما ان الوجود نفس تقرر الماهية في حد ذاتها وليس
تقررها في سنخ جوهرها من الجاعل المبدع بل نفس الماهية الفايضة بالابداع من جاعل الحقايق وجميع الماهيات ثم اذا لاحظ
العقل على انها متقررة في ذاتها من الجاعل المبدع انتزع عنها الوجود فيجعل محمولا عليه فيقال تلك الماهية موجودة فيحصل
ايجاب محصل فكان الوجود الذي هو نفس الماهية المتقررة من الجاعل في قوة الموجبة المحصلة كذلك عدم الشيء في نفسه
المقابل لذلك الوجود كان عبارة عن بطلان الماهية في سنخ جوهرها ثم اذا لاحظ العقل بطلانها في جوهرها اخذ منه سلب

الوجود سلبا بسيطا لان الوجود انما اخذه العقل من نفس الماهية في جوهرها فجعله محمولا عليها فاذا بطلت الماهية في ذاتها بطل الوجود
وحمله عليها وربطه بها وهذا هو المعنى لسلب الوجود عن الماهية سلبا بسيطا فكان عدم الشيء في نفسه في قوة السالبة البسيطة
وبالجملة ان عدم الشيء في نفسه لما كان مقابلا للوجود في نفسه وكان الوجود في نفسه في قوة الموجبة المحصلة كما عرفت كان
العدم الذي هو مقابل في قوة السالبة البسيطة لان مقابل الموجبة المحصلة انما هي السالبة البسيطة لا الموجبة التي هي
السالبة المحمول هذا ثم نقول اذا عرفت معنى عدم الشيء في نفسه وعرفت ماخذ سلب الوجود عنه وعرفت معنى وجود الشيء في نفسه ومعنى
اخذ الايجاب المحصل منه فلابد وان تعرف معنى كون العدم في قوة السالبة البسيطة والوجود في قوة الموجبة المحصلة فنقول وذلك
يحتمل وجهين الاول معناه ان بين كل من عدم الشيء في نفسه وبين سلب الوجود عنه سلبا بسيطا ووجود الشيء في نفسه وايجاب الوجود
له ايجابا محصلا تلازما عند العقل فكلما حكم العقل بتقرر الماهية في نفس جوهرها انتزع الوجود عنها وبالعكس وكذا كلما حكم ببطلان
الماهية في ذاتها حكم بسلب الوجود الذي هو حكم العقل بسلب نفس جوهر الماهية سلبا بسيطا وبالعكس وعلى هذا كان حاصل الجواب ان المراد
بسلب الوجود عن الماهية سلبا بسيطا انما هو عدم الماهية في نفسها وبطلانها في جوهرها لكن لما كان بين بطلانها في ذاتها و
بين سلب الوجود عنها تلازم جعل احد المتلازمين عنوانا وحكاية عن الاخر فذلك العدم وان كان رابطيا بحسب ما يلازمه
الذي جعل حكاية عنه وعنوانا له لكن ليس رابطيا بحسب ذاته التي جعلت معنونا ومحكيا عنها بسلب الوجود الذي هو يلازمه و
هذا كما قيل ان المهملة في قوة الجزئية يعني ان بينهما تلازما فيصح ان يعبر بكل منهما عن الاخر الوجه الثاني معناه ان
الماهية المتقررة في نفسها صالحة لان ينتزع عنها الوجود ويحمل عليها وكذا بطلان الماهية صالح لان ياخذ العقل عنه سلب الوجود
سلبا بسيطا وبهذا الاعتبار صح ان يقال ان وجود الشيء في نفسه اي الماهية المجعولة المتقررة في ذاتها في قوة موجبة محصلة وهي قولنا
تلك الماهية موجودة وان عدم الشيء في نفسه اي بطلان حقيقته في ذاته في قوة سالبة بسيطة وهي قولنا هذه الماهية ليست بموجودة لان ليس
الماهية وبطلانها بالقوة صالحة لهذين النقيضين ونقول بعبارة اخرى ان العقل اذا لاحظها من حيث تقررها في ذاتها وتجوهرها
في جوهرها كان العقل في تلك الملاحظة بالقوة من الحكم على الماهية بالوجود واذا لاحظ الماهية من حيث هي باطلة
في نفس جوهرها كان في هذا اللحاظ بالقوة من الحكم عليها بسلب الوجود عنها وتقرير الجواب على هذا الوجه كما حررناه عليك في سالف
القول ونعم الوجه هو الاوفق بقوله فذلك العدم رابطي في العنوان والحكاية دون المعنون والمحكي عنه لان ما ينتزعه العقل
عن الشيء ويجعله حكاية وعنوانا لذلك الشيء سواء كانت الصورة المنتزعة من الاعتبارات المحمولة او من العقود موجبات كانت
تلك العقود او سوالب يكون الشيء الذي ينتزع عنه تلك الصورة مطابق الحكم والمحكي في العقود ايجابية كانت او سلبية و
مصداق الحمل ومبدا الاخذ والانتزاع بالقياس الى المحمولات التي تحمل هي على ذلك الشيء ثم اعلم ان هذا الجواب انما هو على
راي من قال بالجعل البسيط لان القول بالتلازم بين الوجود في نفسه وبين الايجاب المحصل وبين الشيء في نفسه وبين السلب البسيط و

لكن عدم

ولا عدم كون المحكي عنه بالسلب البسيط عدما رابطيا وما بالايجاب المحصل وجودا رابطيا انما يتمشى على راي هؤلاء المحققين والقائلين
بالجعل المؤلف فالايجاب المحصل ليس عنوانا وحكاية الا عن ربط الوجود بالماهية واتصاف الماهية بالوجود ومن ههنا كما
ان من انكر الجعل البسيط فقد جعل الصادر الاول نفس الاتصاف فاورد على راي اصحاب الجعل المؤلف بانه لا فرق بين
الاتصاف وبين نفس الماهية فلم يكن هي الصادر وان الاتصاف نسبة فكيف يكون اول الصوادر واما القائلون بالا
بداع الذي هو جعل البسيط للماهيات واخراج لها عن ليس المطلق الى الايس فقد عرفت سياقهم وهو ان الوجود نفس
الماهية لكن لا من حيث هي هي والا لخرجت الماهية عن بقعة الامكان بل من حيث هي مجعولة في ذاتها خارجة في نفسها
قال المحقق الملقب بالداماد في الافق المبين لعل من لا يستريب مجعولية الماهيات بالجعل البسيط كما في القرآن العزيز
من قوله عز من قائل وجعل الظلمات والنور على معنى ان اثر الجاعل وما يفيضه ويبدعه اولا وبالذات نفس الماهية و
صدق الحمل في قولنا الانسان موجود لكن لا باستيناف افاضة من الجاعل او باقتضاء من الماهية القابلة بل بنفس
ذلك الجعل المكتنف البسيط على سبيل الاستلزام والاستتباع ثم قال ان الوجود حقيقة نفس صيرورة الماهية وان نفس قوام الماهية
مصحح حمل الوجود ومصداقه فالحكم بها اذا استندت بحسب نفسها ومن حيث اصل قوامها الى الفاعل صدق حمل الوجود
عليها من جهة ذاتها وخرجت عن حدود بقعة الامكان وهو باطل فاذن هي فاقرة الى فاعلها من حيث قوامها وتقررها ومن
حيث حمل الموجودية وهي في ذاتها بكلا الاعتبارين في ليس البسيط والسلب الصرف والقوة المحضة وخروجها جميعا الى التقرر
والايس بجعل بسيط بتبعه على اللزوم بلا وساطة جعل مؤلف ولا باستيناف انتهى كلامه فقد اتضح ان الماهية باعتبار نفسها
باهي تلك الماهية واعتبارها من حيث قوامها وتقررها هو الوجود لنفس الماهية باعتبار التعين وهي في مصداق حمل تركيبي بسيط
وارتقت عنهم هو امر المحققين وكذا الحال في العدم الذي هو مقابل الوجود فمن ههنا قد اندفع ما يقال من ان الوجود لما كان
مصداقه ذلك لكان على شاكلة الذاتيات لكنه عندهم من عوارض الحقائق الممكنة ولو وجها ذلك فلا فرق بين الماهية
من حيث هي هي وبين الماهية من حيث هي متقررة في نفس جوهرها بجعل الجاعل المصداق لحمل الذاتي هو
الاعتبار الاول دون الثاني بخلاف الوجود فانه بالعكس ويستبان الفرق بين مصداق سلب الوجود عن الماهية وسلب الماهية
وما هي هي عن نفسها فتامل جدا قوله فذلك العدم رابطي يحتمل ان يكون اشارة الى العدم الشيء في قوله ان عدم الشيء في نفسه
في قوة فحينئذ يكون المعنى ان عدم الشيء في نفسه سلبي في العنوان اي باعتبار ما هو حكاية عنه وليس رابطيا باعتبار نفسه
التي هي المعنون والمحكي عنها بسلب الوجود ويحتمل ان يكون اشارة الى سلب الوجود في قوله فهي قضية تتحقق بسلب الوجود عنها فح
فيكون معناه فسلب الوجود وان كان رابطيا في العنوان اي باعتبار كونه عنوانا وحكاية لكن ليس رابطيا في المعنون اي باعتبار
ما يعنون له ثم اعلم ان العدم لكونه رفعا للوجود لا يعقل الا بالقياس الى الوجود ولا يقبل القسمة الا على حسب ما هو متصل بالقياس

الذهن الوجود فان كان الوجود محموليا كان العدم الذي هو رفع لذلك الوجود محموليا ايضا وان كان الوجود رابطيا كان العدم الذي هو
رفع لذلك فلا بد اولا من شرح اقسام الوجود ليتضح منه حال العدم الرابطي وما يقابله من اقسام العدم ولا بد قبل ذلك من
تمهيد مقدمة وهي ان الرابط على ما هو التحقيق عند الاعراب المنطقية على قسمين عامة وخاصة اما العامة فهي التي تسمى
النسبة بما هو طبيعة العقد وهذا الرابط يسمى نسبة حكمية عندهم واما الخاصة فهي العبارة عن الوجود الذي اضيف الى احد
حاشيتي العقد فيتعلق بالطرف الاخر والرابط مع تلك الحيثية هو في القضايا الموجبة اما في السوالب فالعامة هي رفع الارتباط
بين طرفي العقد بما هو طبيعة العقد واما الخاصة فهي عبارة عن العدم المضاف الى احد حاشيتي العقد اي سلب الوجود عن احد
طرفي العقد سلبا بسيطا ثم سلبه عن الطرف الاخر او سلب الطرف الاخر عنه والفرق بين النسبتين من وجوه اما اولا
فلان الرابطة الاولى التي هي تسمى نسبة حكمية عامة بحسب الموارد فكما انها حكاية عن اتحاد حاشيتي العقد في موطن
من مواطن الخلط في الهليات المركبة كذلك تقع عنوانا لتجوهر نفس طبيعة الموضوع وتقرر نفس حقيقته في ذلك الموطن
في الهليات البسيطة بخلاف الرابطة الثانية فانها تختص عندهم بالهليات المركبة فاذا قلت زيد موجود فهناك ليست
الا الرابطة الاولى هي النسبة الحكمية واما قولنا زيد اسود فهناك رابطتان احديهما الرابطة الاولى وثانيهما الرابطة التي
هي نسبة الوجود واضافته الى الاسود واما ثانيا فلان مفاد الرابط الاول رفع الاثنينية في وعاء الخلط من غير افادة تحقق
اعتبار زائد في مصداق الحمل ومفاد الثاني تحقق اعتبار زائد على طبيعة الموضوع في مطابق الحكم فاذا قلت السماء فوقنا
فالذي افاده والرابط الاول انما هو اتحاد تينك الحاشيتين في الخارج واما الذي افاده الرابط الثاني فهو ان حقيقة السماء
ليس يصلح لان ينتزع منه الفوقية بل لا بد من اعتبار زائد اضاف الى السماء عند العقل بالنظر الى الخارج حتى يكون مطابق
الحكم بالفوقية ومن اجل ذلك قالوا ليس في الهليات البسيطة الى الرابط الثاني لان مطابق الحكم في الهلية البسيطة
ليس الا نفس تجوهر ذات الموضوع واما اعتبار الزائد فليس مما يعتبره العقل في مطابق الحكم في الهلية البسيطة فلا مدار لها
فلان الرابط الثاني الذي هو الوجود المضاف الى احد الحاشيتين قد يضاف الى المحمول كما اذا قلنا الفلك متحرك فكان معناه
الفلك يوجد له المتحرك وقد يضاف الى الموضوع كما اذا قلنا الفلك فوقنا فكان معناه الفلك يوجد على صفة الفوقية ولا يشتبه
عندي ان الاضافة الاولى تختص بالعقود الانضمامية والاضافة الثانية بالعقود الانتزاعية هذا في الموجبات واما
في السوالب فكقولنا الفلك ليس بكذا او ليس تحتنا فكان معناه بالنظر الى الاعتبار الاول اضافة العدم المحمول اي سلب
الوجود عن المحمول سلبا بسيطا ثم اضافة ذلك السلب الى ذلك الوجود لكن لا على انه وجود ذلك المحمول في نفسه بل
على انه وجود للموضوع على وصف المحمول وكان حاصل المعنى ليس يوجد الفلك على وصف التحتية وهذا الذي ذكرنا هو الحق
لتوهم ان في العقد الهلي المركب يلحظ الوجود نسبة الى موضوعه ثم يرجع الى متعلق موضوع الوجود نسبة اخرى هي النسبة

الحكمية

الحكمية لكان العقد موجبا ويلحظ نسبة العدم الى ما جعل موضوعا له ثم يرجع الى متعلق موضوع العدم اذا تمهد هذا فنقول
الوجود يطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين الاول الوجود المحمولي ويسمى وجود الشيء في نفسه ايضا ويقابله العدم المحمولي ويسمى عدم
الشيء في نفسه ايضا الثاني الوجود الرابطي وفيه اختلاف فمنهم من زعم ان الوجود الرابطي هو النسبة الحكمية الايجابية التي يعبر
عنها تارة بالاتصاف وتارة بالنسبة الحكمية وتارة بوقوع النسبة وتارة بهو هو كان القضية تعقلية ام لا يعم جميع الهليات بسيطة
كانت او مركبة معدولة كانت او محصلة واما في الموجبات السوالب المحمولات فالحق عندي انه لا يتحقق هناك الا الربط الايجابي
الا بحسب العنوان فقط واما بحسب المصداق ذلك القيد فليس الا مصداق السلب البسيط لكونه مستويا عن السلب البسيط على ما حققناه في السابق
ونحن لا نجد لا على ما ذكرناه لا يقولون بثبوتها والايجاب السلب المحمول وجود الموضوع وذهب المحققون الى ان الوجود الرابطي ليس هو الا النسبة
في الهليات المركبة وراء النسبة الحكمية الاتحادية وهذا الوجود الرابطي هو الذي سميناه رابطة ثانية وقد عرفتها كما سلف
من تمهيد المقدمة عند الفريق الاول بين الوجود الرابطي منه الفرق انما قد شرحناه في التمهيد المذكور واما الوجود المحمولي فقد عرفته
موجود الشيء على الاطلاق ويقابل بحسب الحقيقة النوعية الوجود الرابطي الذي قد اختاره ارباب التحقيق وتحقيقها لوازم و
الكلام ليتضح الغرض فنقول ان الوجود المحمولي مصداق حمله ومطابق الحكم به ليس الا تجوهر ذات الموضوع وهذا بخلاف الوجود الرابط
فانه حكاية عن اعتبار زائد على الموضوع اما الانضمامي اذا اضيف ذلك الوجود الى المحمول كقولنا الانسان ضاحك فان معناه الانسان
موجود له الضاحك فافاد هذا الوجود ان الضحك شيء موجود في الانسان قائم به واما انتزاعي اذا اضيف ذلك الوجود الى الموضوع
وذلك اما بالقياس الى ظرف الوجود الذهني كما اذا قلت الحيوان جنس فان معناه الحيوان يوجد في الذهن على صفة
الجنسية واما بالقياس الى الخارج كما اذا قلت زيد اعمى اي يوجد في الخارج على وصف العمى ومنها ان الوجود الرابط
لا يعقل الا بالقياس الى الموجودات سواء كان اضيف الى الموضوع او الى المحمول فان اضيف الى الموضوع كان ذلك الوجود وجود
الموضوع على انه يرتبط به المحمول وان اضيف الى المحمول كان ذلك الوجود المحمول على انه يرتبط بالموضوع بخلاف الوجود المحمولي اذ لا دخل
للمحمولية في خصوصية الوجود ومنها ان الوجود الرابطي قالوا ان لموضوعه ليتحصل في نفسه بل انما يحصل هو ذلك الارتباط بخلاف
الوجود المحمولي فان موضوعه قد يكون مستحصلا في نفسه ومع ذلك يكون محصلا في نفسه محصلا ووجودا في الغير ومن ههنا قالوا
ان المحمولات بما هي محمولات ليس وجودها في انفسها الا انها موجودة لموضوعاتها وان الاعراض وجودها في انفسها هو وجودها لمو
ضوعاتها قال المحقق الملقب بباقر الداماد في الحكمة ما حكم به شركاؤنا السابقون ان المحمولات بما هي محمولات ليس وجودها
لموضوعاتها ثم قال لسنا نعني بذلك ان وجودها في نفسها هو بعينه وجودها لموضوعاتها كما في الاعراض اذ المحمول بما هو محمول
ليس له وجود في نفسه يكون هو الموضوع لذلك المحمول بل انه لا يوجد لنفسه وانما هناك الوجود الرابط بين الموضوع والمحمول
فانما هو ثبوت للموضوع لا وجود في نفسه لكان وجوده في نفسه هو انه ثابت للموضوع فرق بين قولنا وجوده في نفسه هو وجوده

لموضوعه ويبين قولنا وجوده في نفسه هو انه موجود لموضوعه ومقول الاول انه موجود في نفسه ووجوده في نفسه هو لموضوعه ومقول
انما في انه ليس له وجود في نفسه وموجوديته ليست بان يكون هو من الموجودات في نفسها بل هو موجود لموضوعه وذلك يعني
موجوديته في نفسها انتهى كلامه اقول فيه ما لا يخفى لان الذي بالوجود الرابط بمعنى ارتباط المحمول بالموضوع فذلك هو
النسبة الحكمية ولئن تنزلنا عن ذلك وقلنا بالمغايرة بينهما فاذا كان الوجود الرابط بنفسه رابطا فما الحاجة الى اعتبار رابط
اخرى هي النسبة الحكمية دون ان يكون بنفسه وجود المحمول فذلك يبطل من وجهين الاول ان الوجود الرابط لو كان بنفسه وجود المحمول لكان
وجود المحمول في نفسه فلم يكن وجوده رابطيا فيتنافيا بحسب الحقيقة النوعية الثاني لو كان ذلك بنفسه وجود المحمول لكان المحمول
موجودا في نفسه ودار الارتباط فكان المحمول في شاكلة الموضوع لكنهم لا يقولون به ذلك فيجب من ذلك انا نختار ان الوجود الرابطي هو
الارتباط فهناك ذلك هو النسبة الحكمية فقط ممنوع بل النسبة الحكمية هناك الذي يدل على تحقق ذلك الارتباط الذي هو المحمول
بالموضوع وكذلك فلا حاجة الى اعتبار رابطة اخرى هي النسبة الحكمية فقط لان المحمولات على قسمين منها ما هي محمولة ومربوطة في
انفسها عند العقل كما في الهليات المركبة ومنها ما ليست هي مربوطة بموضوعاتها في انفسها عند العقل بل انما جاء ارتباطها بموضو
عاتها في انفسها عند العقل بل انما جاء ارتباطها بموضوعاتها من تلقاء صورة عقدية وذلك كما في الهليات البسيطة ومن
اجل هذا السر اذا قلنا زيد كاتب هناك الحقيقتان احديهما الوجود الرابطي الذي يدل على وجود المحمول اي على ارتباطه بالموضوع
والاخرى النسبة الحكمية التي هي تدل على تحقق ذلك الوجود فلا ارتباط في نفسه عند العقل لانه لو كان هناك رابطة واحدة
لجاز ان يتوهم انه ليس هناك الا رابط بحسب العقد والحكاية كما في الهل البسيط فاحتجنا الى اعتبار الحقيقتين واذا قلنا
زيد موجود كانت هناك رابطة واحدة هي النسبة الحكمية والاخرى وجود رابطي فدل ذلك على ان كون زيد زيدا او كونه موجودا
مغايران ومن لا احد المفهومين وجودا في نفسه فلان ذلك الوجود هو ارتباطه بزيد لكن المطلب بعقد الهلية البسيطة وهو قولنا زيد
موجود ليس ذلك بل المطلب انما هو تقرر ذات الموضوع في نفسه وتقرره في جوهره ولا يحتاج العقل الى ربط ليقتضي العبارة
لان هو الملحوظ لا انعقاد الا لصورة العقد كيف ولو لم يكن وفاقه تقرر ذات الموضوع بوجود العقد لا فائدة بالعقد والارتباط لانه
لاحظ مغايرته وقصارى اثبات بالموضوع لانه على هذا التقدير صار الهل البسيط هلا مركبا فيثبت انه ليس الهل البسيط الا نسبة
واحدة هي نسبة حكمية ولان تلك النسبة ليست وجودا رابطيا فوجه الاول ان المطلق بالوجود الرابطي ليس مجرد الارتباط والا كان
بلا فائدة اعتبار زيد اضافي مطابق الحكم وليس الرابط في الهل البسيط كذلك بل ما ذكرت انتفاء ان تلك النسبة لو كانت
وجودا رابطيا فاما ان يكون هناك شيء يدل على ثبوت تلك البسيطة او لم يكن فان كان هناك شيء يدل على ان ارتباط المحمول با
لموضوع ثابت كان هناك رابطتان لا رابطة واحدة وان لم يكن هناك شيء لم يكن ذلك وجود المحمول للموضوع بل كان وجودا
للمحمول في نفسه هف الثالث ان الوجود الرابطي منتفي في المحمول ثابت في حقيقة الموضوع بخلاف الرابط في الهلية البسيطة

فانه ليس

فانه ليس كذلك ولسنا نعني بذلك ان المحمول ووجوده بوصفهما معا فيثبت المجموع من حيث المجموع او كل منهما الى الموضوع كما يتوهم من ظاهر
عباراتهم حيث قالوا ينسب الوجود الى المحمول ثم ينسب المجموع الى الموضوع بل نعني بذلك ان الوجود ينسب الى المحمول ثم تربط بالموضوع
من حيث هو منسوب الى المحمول فاذا قلنا الفلك متحرك كان معناه ان مفهوم المتحرك موجود للفلك ولما كان وجود مفهوم المتحرك
للفلك ليس هو ارتباط مفهوم المتحرك بالفلك وكان ذلك الارتباط هو الا بارتباط وجود مفهوم المتحرك بالفلك فاستند الى اعتبار المجموع
الى الموضوع كل ذلك كلام وقع في الوجود فلنرجع الى الكشف عن احوال مفهوم العدم فنقول ان العدم ليس له مفهوم محصل عند العقل رابطيا
كان او محموليا بل انما يتعقل عند الذهن بالوصف بالقياس الى الوجود بما قد عرفت سابقا من انه ليس عبارة الا عن بطلان حقيقة
الوجود فان كان وجود الشيء في نفسه كان العدم بطلانا لذلك الشيء في نفسه وان كان وجوده لغيره كان عدمه بطلان لوجوده لغيره
واذا كان كذلك كان حال العدم في كونه رابطيا او محموليا في جانب النفي والبطلان كحال الوجود في جانب الثبوت والتقرر لكن
كان الاليسية والتقرر للرابطي وللنفسي في نفسه وكذا حال تباين الاحكام في العدمين كما في ما يختلف في الوجودين فكما ان مصداق
حمل الوجود في نفسه تقرر ذات الموضوع في نفسها ومطابق الحكم بالوجود الرابطي اعتبار زايد على الموضوع انضمامي او اضيف
ذلك الوجود الى المحمول ككون الانسان ضاحكا او انتزاعي اذا وصف في الموضوع ككون الحيوان جنس الانسان فحقيقة كذلك
العدم في نفسه مصداق حمله بطلان حقيقة الموضوع وجوهره والعدم الرابطي مطابق الحكم رفع اعتبار زايد عن الموضوع انضماميا كان
ذلك الاعتبار كما اذا اضيف العدم الى المحمول او انتزاعيا كما اذا نسب الى الموضوع ولذلك كما ان الوجود الرابط لا يحصل الا بقياس
الى الطبائع من حيث هي كذلك الوجود المحمول على حدة فكذلك كون العدم اذا كان رابطيا والمحمولي يختلف وايضا ان الوجود الرابطي
ليس هو جزءا اعني المحمول الذي اضيف الى الوجود يحصل في نفسه بل حصوله انما هو ارتباطه بالموضوع بسبب انضمامه بالعدم في نفسه بخلاف العدم الرابطي
موضوعه فقد يكون من الطبائع المحصلة وذلك لان حاصل ما يرجع اليه العدم الرابط هو ان يسلب شيئا في نفسه عن الموضوع
ليس هو وجود في نفسه يكفي ذلك الوجود تحقيق وجود ما يصدق السلب وذلك بسلب بعينه كما اذا يصدق في المحمولات الغير المتحققة يصدق في
في الطبائع المحصلة ايضا كما ان احد الرابط في الوجودات المحمولية انما جاء من تلقاء العقد كذلك سلب الرابط في العدمات المحمولة
وانما هو لاستعارة العقد بما هو عقد وكما ان في الهل البسيط الموجب ليس الا رابط واحد وفي المركب يثنين كذلك الهل البسيط ليس
فيه الا رفع واحد وفي المركب السالب فان احد رفعي الوجود الذي هو وجود المحمول للموضوع في نفسه عند العقل وهو ثاني الرفع
الرابط الثاني الذي هو النسبة الحكمية يدل على الربط الاول على الوجه الذي قد حققناه في سالف القول ثم لا يقال في عدم
كون العدم في الهليات البسيطة رابطيا كما قلنا في الوجود والوجه هناك هي الوجه هاهنا وكون التقول في العدم
الرابطي وسلب المجموع عن الموضوع في العدمات الرابطة كما قلنا في نفي المحمول الوجود الرابطة وحمل المجموع على الموضوع فكما ليس
هناك اثبات المجموع كما يتوهم من ظاهر مقالتهم كذلك ليس المعقود هاهنا اثبات سلب الوجود عن المحمول للموضوع والا لكان العقد

موجبا سالبة المحمول وهو سلب ذلك العدم الذي هو سلب وجود المحمول للموضوع عن الموضوع كما يتوهم من ظواهر الفاظهم والا لم يكن العقد
سالبا بسيطا بل سالبة سالبة المحمول بل المعتبر ههنا انما سلب الوجود عن المحمول ثم نسبة ذلك السلب الى الموضوع لا على ان
ذلك السلب ثابت للموضوع بل على ان ذلك السلب سلب الموجود عن الموضوع وذلك كما يقال زيد ليس بكاتب فان المراد
منه ان الكاتب ليس بموجود لزيد فاذا قلنا ليس بموجود فقد سلبنا الموجود عن الكاتب واذا قلنا لزيد فقد جعلنا ارتباط وجود
الكاتب بزيد وهذا الذي ذكرناه هو المعني بقولهم وفي السوالب تجعل نسبة العدم الى ما يعتبر موضوعا له ثم تثبت الموضوع المجموع
الى متعلق موضوع العدم فان اعتبر المحمول موضوعا لنسبة العدم الى المحمول ثم المجموع الى الموضوع يسلب النسبة الحكمية الايجابية فيقال
لا وجود للموضوع هو المحمول وذلك لان العدم الرابطي عندهم ليس عبارة عن سلب المحمول الا معدول وكذا السالبة عندهم ليست عنوانا لرفع
السلب البسيط بل رفع السلب البسيط ليس مما يعقل عندهم لان السلب للخفيف الا الى ثبوت الشيء فاذا كان الشيء المسلوب
سلبا بسيطا فقد لا ثبوت فيقال ذلك السلب ليس بثابت هذا وقد اتضح مما ذكرنا ان الوجود الرابطي عند المحقق ليس الا في الهليات
المركبة واما قولنا زيد موجود فليس فيه وجود رابطي وان قولنا زيد معدوم ليس عقدا موجبا الا بحسب اللفظ كما ذهب اليه المحققون لانه
المطلق ما قد عرفت ليس اثبات السلب قال المحشي في الحاشية في هذا المقام ان المطابق والمحكي عنه في الهليات البسيطة هو وجود الشيء
في نفسه وعدمه في نفسه كما ان في الهليات المركبة وجود الشيء لغيره وسلبه عنه فزيد معدوم وزيد ليس بموجود متغايرين بحسب الحكاية
ومتحدان بحسب المحكي عنه اقول ما كان حاصل الجواب في الاصل يرجع الى ان مصداق سلب الوجود في السالبة البسيطة وهي قولنا
زيد ليس بموجود انما هو عدم الشيء في نفسه لانه كان ذلك السلب رافعا نسبة الوجود الى الموضوع اشار الى بيان ذلك وتوضيح عليه
وتقرير الحجة ان يقال انه لا شك ان قولنا زيد معدوم وزيد ليس بموجود من الهليات البسيطة وكل عقد كان من الهليات البسيطة كان المحكي
عنه والمطابق للحكم به وجود الشيء في نفسه وعدمه في نفسه ينتج ان كل واحد من قولنا زيد معدوم وزيد ليس بموجود مطابق للحكم به اما وجود
الشيء في نفسه او عدم الشيء في نفسه لكن القول بكون الوجود مطابق الحكم باطل بالضرورة فتعين ان مطابق الحكم هو العدم في نفسه فثبت
ان قولنا زيد ليس بموجود وقولنا زيد معدوم وان كانا متغايرين بحسب الحكاية لكون احد العقدين موجبا والاخر سالبا وكون المحمول في
احدى القضيتين العدم وفي الاخرى الوجود وكون العدم في احديهما منسوبا الى الموضوع وفي الاخرى الى الرابطة لكنهما متحدان بحسب المحكي
عنه وهو عدم زيد في نفسه والطلاق حقيقة في جوهره قال في الحاشية وبهذا يظهر انه لا ينبغي ان يقع الخلاف في كون زيد معدوم
موجبة وفي كون زيد موجود مشتملة على الوجود الرابطي وان كان المحكي عنه فيها وجود الشيء في نفسه وعدمه كذلك اقول يريد ان
بما ذكرنا من ان زيد معدوم وزيد ليس بموجود متغايران بحسب الحكاية فقد ظهر امران الاول ان زيد معدوم موجبة والثاني ان زيد موجود مشتمل
على الوجود الرابطي اما الاول فلانهما اذا كانا متغايرين لم يكن تغايرهما الا بحسب الايجاب والسلب وذلك ليس قولنا زيد ليس بموجود موجبة
بقيت ان يكون زيد معدوم وانما قلنا ان تغايرهما انما هو بحسب الايجاب والسلب لان الموضوع في احدى الحكايتين هو الموضوع في الاخرى

فاقول

فلا تغاير بينهما بالقياس الى الموضوع والمحمول في احديهما هو العدم ليس معناه الا سلب الوجود عن الموضوع سلبا بسيطا فليس ما تغاير سلب الوجود
في الحكاية الاخرى فتبين ان المغايرة بين العقدين ليس بان السلب البسيط في احد العقدين وهو قولنا زيد معدوم ثابت للموضوع وهو المطلوب
فاذا لم يكن بين العقدين تغاير الا بان احديهما موجبة سالبة المحمول والاخرى سالبة بسيطة واما الثاني فلانه تبين الحكايتين
اذا كان بينهما تغاير وجب ان تكون احديهما موجبة والاخرى سالبة على ما عرفت ولو لم يكن قولنا زيد موجود موجبة ان يكون سالبة
بنتيج الا تبين الحكايتين اذ ثبت بينهما التغاير وجب ان تكون احديهما وهي قولنا زيد ليس بموجود سالبة ثم نقول اذا كان قولنا زيد ليس
بموجود سالبة وجب ان يكون قولنا زيد موجود موجبة لان السالبة ما يحكم فيها بسلب الربط في الموجبة فلو لم يكن الحكم في زيد موجود
هو الارتباط والقائم لم يعقل سلبه واذا كان قولنا زيد موجبة وجب ان يكون مشتملا على الوجود الرابطي اذ لا نعني بالوجود الرابطي الا ان
يرتبط المحمول بالموضوع ارتباطا تاما هذا تحرير ما في الحاشية ونقول ان ما اختاره المحشي من اثبات الوجود الرابطي في الهليات انما هو بسبب
المستندة الى المتأخرين وقد لزمهم ان الهليات البسيطة متضمنة للوجودات الرابطة لكانت قاطعة للنسبة الحكمية مع انها عقود تامة و
الجواب عن ذلك انما يلزم لو كان الوجود الرابط بمعنى الارتباط الحكمي عندهم وليس كذلك لان الوجود الرابط عندهم هو النسبة المتضمنة في احدى
الحاشيتين وهي ليست ارتباطا حكميا كما حققناه في بعض التحقيق ثم اعلم ان الذي اظن ان العلامة الدواني حيث منع تضمن هذا الباب
ان كل عقد من الهليات البسيطة او المركبة يشتمل بما هو عقد ارتباطا تاما حكميا فلا يرد ان الرابط العقدي هو النسبة الحكمية لا يحصل عنه
العقل الا ان يتحقق بين حاشيتي العقد ربطي في البين يسمى عقد الحكم والنسبة بين بين عنده لو القول بوجود الوجود الرابطي في كل
عقد بل بسيطا كان او مركبا ولاجل ذلك قالوا باستلزام عقدان الوجود الرابط في العقد بطلان النسبة الحكمية لا لان الوجود الرابطي
عندهم هو الانصاف الحكمي الى حل لقطعية العقود وانما فرقوا بين قول الرابط لو انها علة في ضمن النسبة الحكمية والاولان ليس بين
بين هذه الاجزاء الثلاثة في كل عقد وجعل مفاد العقد ثبوت المحمول للموضوع واعتقد ان قطعية الهليات انما هو من اجل هذا الامر
الذي ذكرناه وانما خص احد القولين بالوجود الرابطي والاخر بالايجاب فقال ان زيد معدوم موجبة وزيد موجود مشتمل على الوجود مع ان بين
الايجاب والوجود الرابطي تلازما وتعاكسا عندهم لانه قد حاول الرد في الموضعين على اتباع قدماء المشائين لكن يلحق سواء الا قد تبين
وهذا المقام مشحون بتفاصيل المباحث ولكن تركناها من مخافة الاطناب **قوله** ثم القدم بمعنى اي ذاتيا كان او زمانيا ليس من
الامور العامة عند اهل الحق اي المتكلمين لان كلا القسمين عندهم يختص بالواجب جل مجده اما القدم الذاتي فلانه عبارة اما
عن عدم الحاجة في الوجود الى الغير كما ذهب اليه الامام الرازي في الملخص او عبارة عن عدم تقدم عدم الشيء على وجوده بالذات
كما هو المشهور عند الحكماء او بمعنى عدم سبق اللا استحقاقية للوجود لكونه للعدم لذاته على استحقاقية الوجود كما يلوح اليه كلام الامام
في موضع اخر من ذلك الكتاب وكل ذلك يختص اختصاصا ظاهرا بذات المبدأ الاول الاقدس لمساوقته بالوجوب الذاتي واما القدم الزماني
اي فقدان لا يكون لوجود بداية وهو عندهم ايضا يختص بالواجب لان كل ما سوى الواجب عندهم حادث بالزمان خلافا للحكماء فافهم

يثبتون القدم الزماني لجواهر الافلاك واشكالها وصورها وضوء نسختها وللعناصر وخرجها باجناسها او بانواعها على الاختلاف فيها
بينهم فكان المقدم الزماني عندهم من الامور المتحققة قال في الاقسام الثلثة من الواجب والجوهر والعرض فان قلت قاطبة الاشاعرة ذهبوا
الى اثبات صفات حقيقية له تعالى زائدة على الذات قديمة واثبت اكثر المعتزلة له تعالى احوالا اربعة وهي الموجودية والحيثية والعالمية
والقادرية وقالوا بقدمها وابو هاشم منهم اثبت حالة خامسة هي علة للاربعة المذكورة والمميزة لذات الله تعالى جل جلاله الماهية
عندهم سائر الذوات في الواجبية وسماها بالالهية وقال بقدمها ايضا فلم يكن القدم مطلقا من الاحوال المختصة بالواجب حكى اسمه
قلت ان الاشاعرة وان كانوا يقولون بقدم الصفات وقدمها بالزمان لكنهم لا يقولون بانها اعراض لان العرض عندهم
قسم للحادث وحال في المتحيز وصفات الله تعالى ليست كذلك وكذا المعتزلة وان كانوا يثبتون له تعالى جل جلاله احوالا اربعة
ولكنهم لا يقولون بجوهريتها لان العرض عندهم قسم للموجود والحال واسطة بين الموجود والمعدوم على انا نقول انهم لا يقولون بقدمها
بل بازليتها والازلية لا تستلزم القدم لان القدم فرع الوجود والازلية شاملة لما ليس بموجود ايضا واطلاق القدماء على تلك
الاحوال مبني على التجوز بكذا فلو فيها ما ذكرنا يكون المراد بالاختصاص اختصاصا حقيقيا ولكن المراد بالواجب ما يجب ذاته اد
يجب لذاته فيكون تناوله لذات الواجب وصفاته واحواله فان قلت القدم والحدوث بالذات ليسا مما يقول به اهل الحق بل هما
هو من مخترعات الفلاسفة فالجواب قولا لاختصاص ايما القدم مطلقا بالواجب عند اهل الحق قلت لعل ذلك بناء على التنزل اد يقول
اراد بالخصوص بالواجب عدم تناوله لما ليس الواجب الجواهر والعرض ولا يلزمه منه القول بالقدم الذاتي على انهم لا يتحاشون
عن اثبات القدم الذاتي بالوجه المذكور للواجب وبحصلهم انما هو في الحدوث الذاتي واثباته لكل ممكن موجود قوله تناوله
مستقبل واصطلحه تعالى في الحكمة المراد بالتقابل المعتبر في العرف وهو اعم من المعنى الاصطلاحي المنحصر في الاربعة واخص من مطلق المباينة
فلا يشكل بالوجوب والامكان والامتناع طردا حيث لا تقابل بينها بالمعنى الاصطلاحي فان بينها تقابلا عرفا وان لم يكن اصطلاحا
ولا بالاحوال المختصة بكل الثلثة والاحوال المختصة بالاخرين عكسا فان بينها وان كانت مخالفة ومباينة لكن لم يعتبر فيها
تقابل لا عرفا ولا اصطلاحا فتامل انتهى كلامه اقول لما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان التقابل ان اعتبر بين الاحد الاخرين للازم وهو ان التعريف
المذكور الخ ما نبينا قال جميع المفهومات اما على الاطلاق او على التقابل اما لا ينعكس او لا يطرد لانه ان اريد بالتقابل الماخوذ في التعريف
التقابل بالمعنى المصطلح لم يتناول التعريف للامكان والوجوب والامتناع لعدم كونها متقابلة بالمعنى المصطلح مع انها امور عامة عند اصحاب
هذا التعريف فلم يكن التعريف منعكسا وان اريد مطلق المباينة والمنافاة كان التعريف شاملا للاحوال المختصة ايضا لان الاحوال المختصة
بعدد الاقسام الثلثة مع الاحوال المختصة بالاخرين تتناول جميع اقسام الموجود مع انها ليست امورا عامة فلم يكن التعريف مطردا اشار
الى الجواب باختيار الشق الثالث يعني نختار الجواب الثاني بان المراد بالتقابل تقابل اشتهر في العرف فيدخل الوجوب والامكان والامتناع لان
الكل منها تقابل في العرف متقابل للاخرين فلا ينتقض طرد التعريف بخروج الاحوال المختصة مع الاحوال المختصة بكل من الاخرين

اذ لا تقابل

اذ لا تقابل في العرف انتهى اصل السؤال بالتقابل لو كان بينهما منافاة ومعاندة فلا ينتقض طرد التعريف بهذا ولكن بقي في كلامه
تردد وذلك من وجوه الاول ان قوله فلا يشكل بالوجوب والامكان والامتناع طردا وقوله ولا بالاحوال المختصة بكل من الثلثة
والاحوال المختصة بالاخرين عكسا ليس له معنى بل الصواب العكس ويقال في الاول عكسا وفي الثاني طردا لان الاشكال
الوارد بالوارد على التعريف باعتبار الارادة يعني الاصطلاحي من التقابل انما هو باعتبار عدم التعريف الوجوب والامكان والامتناع
مع كونها من امور عامة فيها وليس هذا الا معنى انتقاض العكس وكذا الاشكال الوارد باعتبار ارادة معنى المخالفة والمباينة من
التقابل المذكور في التعريف ليس الا باعتبار ان الاحوال المختصة تصدق عليها التعريف المذكور مع انها ليست عامة وهذا هو الطرف
وهذا هو المعنى بعدم تمام الطرد الثاني ان اريد بقوله ما يتناول جميع المفهومات سواء كانت من اقسام الموجود كالواجب والجوهر
والعرض او لم تكن كالاشياء والا وجود جمع الاضداد ورفع النقائض فلا يصح قوله ولا بالاحوال المختصة بكل من
الثلثة الخ فانه يدل على انه لو حمل التقابل على المخالفة والمباينة يكون التعريف شاملا للاحوال المختصة بقسم اذا
اخذت مع ما يباينها من الاحوال المختصة بالقسمين الاخرين لكن ذلك ساقط لان المفهومات الحاصلة المختصة بكل من
من اقسام الموجود لم يكن المنقض واردا على التعريف رسا بالاحوال المختصة منضما بعضها الى البعض سواء اريد التقابل
بمعنى اصطلاحي او مباينة مطلقا لان الاحوال المختصة المباينة ليست بشاملة لجميع المفهومات وان كانت شاملة لجميع اقسام الموجود
ان اريد بذلك تناوله لجميع المفهومات التي هي اقسام الموجود من الواجب والجوهر والعرض فلا يصح زيادة الامتناع في
قوله فلا يشكل بالوجوب والامكان والامتناع لانه لا حاصل يرجع الى ان التقابل اذا حمل على المتعارف كان لكل من الوجوب
والامكان والامتناع يشمله التعريف ويكون كل منها مع الاخرين متناولا لجميع اقسام الموجود فذلك ظاهر من القول بان
الظاهر من تناول الشيء مع مقابله للجميع تحققه في بعض الاقسام وفي بعض هذه عدم اعتبار المقابل على انا نقول حمل المفهومات
على اقسام الموجود حاليا بما عبارة الاصل حيث قال مع ان كلا من الوجوب والامكان والامتناع مع مقابل واحد لا يتناول
جميع المفهومات وذلك لانه لو حمل جميع المفهومات على جميع اقسام الموجود لكان الامكان مع الوجوب شاملا لها فلم يكن القول بعموم
بعدم تناول شيء منها مع مقابل واحد لجميع المفهومات معنى الثالث ان قوله حيث لا تقابل بينها بالمعنى الاصطلاحي وقوله
فان بينها تقابلا عرفا يدل على ان التقابل في التعريف لو حمل على المصطلح لم يكن التعريف شاملا للوجوب والامكان والا
متناع وليس كذلك لان الوجوب يقابل اللاوجوب بالايجاب والسلب ويتناول مع مقابله سائر المفهومات وكذا القول في الامكان
والامتناع لان الامكان انما هو سلب ضرورة الطرفين مع ما يقابله بالسلب والايجاب اعني ضرورة احد الطرفين شامل لجميع المفهومات
بكسرها والامتناع اعني ضرورة العدم مع ما يقابله وهو سلب تلك الضرورة ايضا كذلك اعلم ان السؤال المذكور على طرد التعريف
وعكسه مع جوابه اورده المحقق الدواني في الحواشي القديمة وقد سلك في ذلك طريقا لا يرد عليه شيء مما اوردناه وان نقض التحقيق

فذهب بعض الى المسلك وغير ذلك الطريق فوقع فيما وقع وذلك لان المحقق قال هناك في هذا المقصد ان اريد بالمقابلة في قوله ما يقابله
المعنى الاصطلاحي المنحصر في التضاد والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام ضرورة
ان احدهما سلب للضرورة عن الطرفين والاخر الضرورة في الطرف الموافق ويتقابل لكل منهما بهذا المعنى كالا وجوب فالامكان والضرورة
الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض عليه وان اريد مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة
مع الاحوال المختصة بالاخرين يشملها جميع الموجودات ويتعلق بالجميع الغرض العلمي فانها من مقاصد الفن هذا سؤاله ثم اجاب بقوله الا ان يقال
المراد سلوبها مع مقابل واحد يتعلق بكليهما غرض علمي لما يرشد اليه قوله ويتعلق بكل واحد المتقابلين وتلك الاحوال امور متكثرة
واى اعتبرت لكل منهما مقابلا يكون هو مع سابقه الجميع الموجودات لم يبق للمقابل الاخر ما يتعلق به غرض علمي كقبول الخرق والالتيام
وعدم قبولهما نحو السلب يحيى الحكمة مثل هذا كلام المحقق ولا يرد عليه شيء مما اوردناه على عبارة المحشي لانه قد اعتبر الشمول
في التقرير لجميع الموجودات وابطل احتمال ان يراد بالمقابل بالسلب والايجاب واشار الى انتفاء الطرد والعكس في محله فتامل هذا ورجح الشيخ
عبارة المحاكمة التي نقلت عنه فتقول قوله تقابل معتبر في العرف فمعناه ان المراد بالمتقابل ما يقال في العرف واما قوله وهو اعم فذلك لان
كل ما هو متقابل في اصطلاحهم يقال في العرف انه متقابل كل ما هو متقابل في اصطلاحهم يقال له متقابل في العرف ايضا ولا ينعكس اذ قد يقال في
العرف ان الواجب يقابله الممكن والممكن يقابله الممتنع وليس بين تلك المفهومات تقابل مصطلح كما اشرنا الى ذلك من كلام المحقق و
اما قوله واخص من مطلق المباينة فمعناه ان كل مفهومين يقال لهما في العرف انهما متقابلان فلا بد وان يكون بينهما نوع من المباينة
والمخالفة ولا يجب العكس اذ قد يكون المفهومان متباينين كالانسان والفرس ولا يقال في العرف لاحدهما انه مقابل للاخر وقوله فلا يخلو
تفريع على قوله المراد وقوله حيث للتعليل متعلق بالمنفي وقوله فان بينهما متعلق بالنفي وقوله مس بالاحوال المختصة متعلق ولا
تشمل بالاحوال المختصة قوله فيه اشارة الى انه ينبغي ان يقال المقصد اذ مقدار ما ذكر منها ليس بابه اشارة الى ان الامور العامة
محمولات المسائل من الامور العامة تبحث في اقسام الموجود من الواجب والجوهر والعرض بالجميع اقسام الثلثة ان كانت شاملة للثلثة
كالوجود والوحدة وللاثنين منها ان كانت عامة الاثنين منها كالحدوث والامكان كما ان الامور المختصة بواحد واحد من
تلك الاقسام محمولات المسائل تبحث بواحد واحد منها في بابه فقوله كما ان الامور المختصة كذلك اشارة الى وجه الالة في قوله فيه
شان وذلك للمخلطة اذ مقدار ما وقع كانه جواب عن السؤال وهو ان يقال لما ذا وقع الاقتصار في هذا الموقف بالامور الشاملة
ولم يات بالاحوال المختصة بتقسيم هنا فاجيب بان الاحوال قد اوردت في باب واحد من تلك الاقسام فجعلت للامور المشتركة
موضعها بابا على حدة واذا كان وقع جوابا عن سؤال المذكور وكان معنى ايراد الاحوال المختصة في الابواب المختصة انها تبحث
في قسم من الاقسام الثلثة وحملها عليها لانها في ابوابها وهي محمولات المسائل وجب ان يكون معنى السوال لم لم لا وقع الاقتصار
في هذا الموقف باثبات الامور الشاملة لاقسام الموجود وحملها عليها وهذه المباحث باثبات الاحوال المختصة بعد حملها ولذلك تنطق

بجهاد

المجيب على السؤال فيتعين ان الامور العامة في ابوابها محمولات تبحث عن اقسام الموجود قوله محمولات المسائل اعلم ان هذا المقام قد تزلزلت فيه الالسن
واضطربت فيه الافهام فمنهم من توهم ان الامور العامة محمولات للمسائل في ابوابها تبحث عن الاعيان الخارجية فظاهر ان هذا الزعم كالحجاب
الى تأويلات فاحشة لعبارة القوم لانهم جعلوها موضوعات للمسائل ولم يكن ميلا بما لما ذكره ومن ان مباحث الامور العامة داخلة
في العلم الالهي وكان هذا الزعم يحاول عدها جزءا اصلا علىحدة من الاصول الالهية كما تقرر الشيخ الرئيس حيث كشف عنه الرأي
ثم اعترض بعض الاجلة بان الامور العامة اذا جعلت محمولات ثابتة لموضوعاتها فاما ان يقيد على وجه يكون مخصوصة مباينة
لها او لا يقيد فعلى الاول اتجه ان يقال ان الامور العامة المقيدة بذلك الوجه صارت اعراضا ذاتية لموجودات الثلثة الكلي ان تكون موضوعات للمسائل فلا حاجة الى جعلها من المحمولات فان موضوع المسئلة يجوز ان تكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم كما حقق في موضعه وعلى الثاني يلزم
ان لا يكون الامور العامة اعراضا ذاتية لما هو موضوع الحكمة الالهية فلا يصح البحث عنها في الالهي وجعلها من احواله واجيب عن ذلك
باختيار الشق الاول فقيل ان المراد انها محمولات لموضوعات الصناعة لانها محمولات المسائل فيجعلها موضوعات لا تنافي كل الكل بانها محمولات
لو كان المراد ذلك لم يكن فائدة الى التأويلات في عبارة القوم ولم يكن كلام القوم حيث يدل على ان مباحث الامور العامة داخلة في العلم الالهي
ايضا عن ذلك فلم يكن حتى النزاع فهذا الرأي ومنهم من ذهب الى انها موضوعات المسائل في ابوابها ومحمولات لموضوعات الصناعة الالهية و
الذاهب الى هذا المذهب يجعل باب الامور العامة بابا على حدة ويجعل الامور العامة موضوعات بعضها ايضا وما قاله ان الامور العامة محمولات
المسائل في ابوابها وموضوعات بعضها ولا نقضها قلت واثبت احد نظرا الى هذا الرأي لكن ظاهر كلام المحشي في حاشيته بعيد عنه ولا يبادي
عليه ذلك ويشكل عليه ذلك هناك انت راجعه تجد قوله لان المحل المعتبر في الحمل الخ هذا الكلام ظاهري ليس الرئيس مع قبل العقل ولا من
نفا ارباب الصناعة بل نقول كلام رئيس الصناعة نص على خلاف ذلك حيث قال في الفصل الاول من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء
ان العلم الذي نحن في تعليمه هو العلم الطبيعي وهو علم جزئي بالقياس الى ما نذونه فيما بعد وموضوعه اذ قد علمت ان لكل علم موضوعا هو الجسم
المحسوس من جهة ما هو واقع في التغير والمبحوث عنه فيه هو لواحق العارضة له من جهة ما هو كذا وهي الاعراض التي تسمى ذاتية و
هي اللواحق التي تلحقه بما هو كانت صور الاعراض او نسبة منها الى هذا الكلام الرئيس يصف في ان المعتبر في حمل العوارض على الموضوعات
في مسائل الصناعة مطلق اللحوق ومطلق الحمل سواء كان على حسب الحقيقة والواسطة او على حسب الذات والاشتقاق ثم قد ذهب الشيخ
قدس سره في حاشيته على شرح المطالع الى ان المعتبر في مفهوم العوارض هو الحمل بحسب الحقيقة والواسطة وقال هناك لكنهم قد يذكرون
في اثبتة العوارض الذاتية ما خذ الاشتقاق وذلك تسامح منهم بنا على تسامح هم في اثبتة الحيثيات هو المحمول بحسب المواطاة
لا نعرض الكلام سيرة وسندنا المنقى والتوجيهين فخطر وجه محل الكلام الرئيس بحمل صحيحا اذ منه لستنبت بعد ذلك بهوا دق
عنه من شيخ الصناعة ما قدم عليه قوله ولا يتوقف انه يكون موضوع مسائل الخ اعلم ان الظاهر من كلامه هنا انه قد اعترض منه على
ما تقدم من ان الامور العامة محمولات للمسائل الامور العامة ومن ذلك يحسن الاول ان تصور الكلام بما يخفى ولا ينبغي عليه كلا بعيد

دام ال ذلك في جداتهم وطلق منهم شايع في الدخل حتى كانه وضع في تقرفهم لا يراد النافي انه لا وجه لجعله المص خبيرا
الي ان الامور الشاملة في بابها محمولات تثبت لاقسام الموجود من الواجب والجوهر والعرض وكان من العلوم الموضوع فن الامور العامة و
ذلك يستدعي ان تقع الامور العامة موضوعات للمسايل لان موضوع المسئلة لابد وان يكون موضوع العلم ونوعا من موضوعه او عرضا
ذاتيا او نوعا منه على ما حقق في موضعه قال لا يخفي انه فظهر بما حررنا ان يكون ذلك منه ايرادا على ما فهم من كلام المص وتوجيه
كلامه فرح ان يقال ولا يخفى ان ما فهم من كلام المص من ان الامور العامة محمولات المسايل في بابها ليس بصحيح لانه يلزم منه ان
يكون موضوع الفن محمول المسئلة في ذلك الفن وذلك باطل لان موضوع الفن موضوع المسئلة لا محمولها هذا ولو لم يكن منه التصريح في الحاشية
في هذا المقام على خلاف ما ذكرناه من التوجيه لجعلنا عبارته محمولة على ذلك لكنه قال في الحاشية التي علقت منه في هذا المقام
ليس للمقصود منه الاعتراض فانه جليل لا يليق بان ينسب اليه بل ينبغي ان يكون قوله ولا يخفى اشارة الى الرد على من زعم ان الامور العامة موضوعات
للمسايل في بابها فنزل كلامه على ما قيل واذ قد اتضح لك ان كلام المص ان الامور العامة محمولات المسايل في بابها تثبت لاقسام الموجود من
الواجب والجوهر والعرض وان كانت على ظاهرها وقعت موضوعات للمسايل فقولهم الوجود زايد في الممكن معناه ان كل ممكن من الجوهر والعرض
موجود بوجود زايد وكذا قولهم الامكان علة الاحتياج الى الفاعل معناه كل من الجوهر والعرض ممكن بالامكان الذي هو علة لذلك الا
حتياج الى غير ذلك ويسمى موضوعات للمسايل لما توهم من ظاهر عباراتهم ومن هنا قد استبان ان كل علم كان موضوعه عرضا ذاتيا لموضوع
علم اخر كان للاطلاق في مسايل اثبات ذلك العرض لموضوع ذلك العلم وان كان على حسب ظاهر الحال وقع موضوعا لمسئلة ذلك العلم
ان هذا الذي ذكرناه في توجيه العبارة هو المستفاد من ظاهر كلامه لان قوله ان الامور العامة محمولات للمسايل لكن الامور العامة محمولة
المسايل ظاهر الدلالة على ذلك على ما حققه في سالف القول ويمكن ان يوجه بوجه آخر وهو ان يقال ان الامور العامة محمولات للمسايل و
كانت في بابها وقعت موضوعات لها فحوده ولا يخفى معناه انه اذا كان كذلك تعين ان موضوع فن الامور العامة ليس بيانا لموضوع
صناعة الحكمة بل كان من الموجود والعرض ذاتيا لموضوع الالهي يحمل عليه في المسايل الالهية فانها ومن ذلك ان صناعة
الامور العامة ليس علما بحياله بل هو فن من فنون ما بعد الطبيعة فيكون بهذا ردا على من زعم ان هذه الصناعة دقيقة بازاء الالهي
وهذا الذي ذكرناه يؤيد ما نقل عنه في هذا المقام في الحاشية وهو ان هذا الفن يسمى العلم الكلي والفلسفة الاولى وهو فن من علم ما بعد
الطبيعة وقد تقرر في موضعه ان موضوعات المسايل قد يكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم وموضوعات من الامور العامة من هذا القبيل فانها
اعراض ذاتية لموضوع علم ما بعد الطبيعة اي الموجود من حيث هو وكذا فن سماع الطبيعي الذي هو من فنون العلم الطبيعي موضوعات مسايله
من الزمان والمكان والوضع والجهة ونظاير اعراض ذاتية لموضوع العلم الطبيعي اي الجسم الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي انتهى كلامه
وذلك لان قوله موضوعات قد يكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم ظاهر في ان موضوعات المسايل في فن الامور العامة وان كونها
محمولات انما هو بالقياس الى موضوعات صناعة الحكمة هذا والتحقيق انما هو ما حققه المحشي من ان الامور العامة محمولات

للمسايل

للمسايل فان قلت انهم جعلوا موضوع الحكمة الالهية كما قال نفتقر الى المادة بمعنييها اي الحسيين اصلهما بان تحقق بعينها اصل كالاله
وتاسيها ما يفتقر اليها من غير احتياج كالامور العامة وايضا جعل الشيخ الرئيس في رسالة تقسيم الحكمة اصول الالهية خمسة الاول الامور
العامة الثاني اثبات الواجب وما يليق به الثالث الجواهر الروحانية الرابع بيان ارتباطات الامور الارضية بالقوى السماوية الخامس
بيان نظام الممكنات وذلك يستدعي ان يكون المص في صناعة الالهية اثبات عوارض لها وجعلها كما تطلب اثبات الاحوال
للواجب الاله وللامور الروحانية قلت ما ذكرت لا يرد على من يجعل الامور العامة في صناعتها محمولات تثبت لاقسام الموجود
ويمكن ان يقول على ذلك الذي نقول عليه هو انها محمولات بالقياس الى الموجود بما هو موجود فبالقياس الى ما هي كالانواع للموجود بما هو
موجود وما ذكرت ليس بوارد عليه لان عوارض موضوع الصناعة يجوز ان تجعل موضوعه لصناعة اخرى وتحت هذه الصناعة وتحته
تحت تلك الصناعة واصلا من اصولها قال الرئيس في الفصل الاول من الهيات الشفاء لان هذا العلم يبحث عن معاني هي
من الاعراض المناسبة لما يناسب بما هو مثل الكلي والجزئي والقوة والفعل والامكان والوجوب وغير ذلك ثم من البين ان هذه
الامور في انفسها بحيث يجب ان يبحث عنها ثم ليست من الاعراض الخاصة بالامور الطبيعية ولا الامور التعليمية ولا هي واقعة في الاعراض
الخاصة بالعلوم العملية المنطقية فبقي ان يكون البحث عنها للعلم الباقي من الكلام وهو هذا العلم فعلم من كلام هذا الرئيس ان الامور العامة
هي عوارض اقسام الموجود مطلوب اثباتها بما هو موضوع في علم الالهي وقال ايضا في الفصل الاخر في تحصيل موضوع هذا العلم فالموضوع
الاول لهذا العلم هو الموجود بما هو موجود ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود من غير شرط وبعض هذه الامور هي كالانواع كالجوهر و
الكم والكيف فانه ليس يحتاج الموجود في ان يقسم اليها الى انقسام قبلها حاجة الجوهر الى الانقسام الى الانسان وغير
الانسان وبعضها كالعوارض الخاصة مثل الواحد والكثير والقوة والفعل والكلي والجزئي والممكن والواجب فانه ليس يحتاج الموجود
في قبول الاستعداد لها الى ان يتخصص طبيعيا او تعليميا او خلقيا او غير ذلك انتهى كلام الرئيس وذلك واضح الدلالة على ما ذكرناه بحيث
من تصفح كتاب الشيخ لم يجد محيصا من القول بجعلها بالقياس الى انواع موضوع هذه الصناعة وموضوعا في مسايل ابوابها بالقياس الى الامور
اللاحقة بها ومن قال بجعلها محمولات المسايل في بابها فذلك من قلة التصفح ومن زعم انها موضوعات ليست بمحمولات فمنشاه سوء
التصفح قوله جنسا او عرضيا له اما الاول فمن تعريف المص اعني قوله بالا يخص فانه سلب الخصوص الشيء عن قسم واما
وجود قد يقتضي التشارك للاقسام كلها او بعضها واما الثاني فمن التعريف الذي نقله وهو قوله ما يشتمل الموجودات
قوله مطلق الحمل لان التشارك لما يقع وصفا للشيء باعتبار صدق ذلك الشيء على الكثرة كذلك يقع وصفا له باعتبار
تحققه في الكثرة قوله ومبحث عنه على صيغة المجهول وما موصولة اشارة الى دفع توهم ينشا من ظاهر عبارتهم حيث قالوا
فلسفي في الوجود والعدم فصل في الواحد والكثير فصل في الكلي والجزئي الى غير ذلك فانه قيل الظاهر من عباراتهم ان المقصود
موجودات وعباراتهم انها مشتقات فلا يجوز تناولها للمبادي ويجب صفاته وانما قوله في التعريف جنسا او عرضيا مجوزية للشهرة

الي يمتنع الحمل بحسب الحقيقة والمواطاة فاشار الي الجواب وحاصله ان الامور العامة التي وقع البحث عنه في كتب القوم ليست صريحة في مشتقات بل يحتمل
ان تكون مشتقات ويحتمل ان تكون مبادي الاشتقاق وماخذها والظاهر من عباراتهم هو الاول اي ان تكون ماخذ الاشتقاق لا ان تكون مشتقات
والذي يدل على انها مشتقات انما هو عبارة بعضهم فلعلهم لم يتمسك بعباراتهم في مبحث الامور العامة على انها مشتقات ويحتمل ان
يكون اشارة الي الجواب عن المعارضة بقوله لان المتبادر وان كان يدل على ان المبادي امور عامة ولكن هذا شي يدل على خلاف ذلك
وهو ان الامور العامة على ما تقدم احوال واعراض ذاتية لاقسام الموجود والعرض الذاتي للشي عندهم ما يبحث عنه في صناعة
ذلك الشي والبحث معناه اثبات شي لشي وحمله عليه والحمل بحسب الحقيقة هو الحمل بالمواطاة واما الحمل بحسب الاشتقاق او بتوسط ذو ففي
حمل مجاز لا حقيقة على ما تقرر في موضعه فيجب ان يكون الامور العامة مشتقات فيكون محمولة بحسب الحقيقة فتكون اعراضا ذاتية للموجود
وتقرير الجواب ان قولهم العرض الذاتي ما يبحث عنه في العلم يحتمل الامرين اي يحتمل ان يراد منه حمل المواطاة ومطلق الحمل والظاهر منه ان
كان حمل المواطاة لان المتبادر من الاثبات والحمل الذي هو معنى البحث ذلك الحمل لكن عبارات بعضهم حيث مثلوا للعوارض الذاتية
بماخذ الاشتقاق تدل على ان المراد بالبحث فيما قولهم العرض الذاتي ما يبحث عنه في العلم هو الحمل مطلقا فلم يكن هذا للمعارضة بما قلنا و
الحاصل ان قولهم ما يبحث عنه وان كان يتبادر منه الحمل بالحقيقة ولكن عبارات بعضهم تدل على صرفه عن الظاهر وارادة الحمل بالماخوذ
في التعريفين فليس لحمله على المشتقات حين ما هو الظاهر [illegible] فلم يكن ما نقل عنهم في تعريف الذاتي من قولهم ما يبحث عنه في العلم حاصلا
لان تعارض به ما قلنا هذا التوجيه ادق بالمعنى لكن يباعده ظاهر عبارة المحشي او نقول قوله ما يبحث عنه الي قوله تدل على [illegible]
اشارة الي الرد على من تمسك في اثبات كون كل من المبادي والمشتقات من الامور العامة بمباحثهم وعباراتهم وتوجيه الرد
ان ما وقع البحث عنه في صناعات القوم وان كان يحتمل الامرين اي ان يكون كلا الامرين المبادي والمشتقات امورا عامة
لكن الظاهر من مباحثهم في الامور العامة انها هي المبادي لان اكثر ما يبحثون عنه في كتبهم انما هي المبادي والماخذ لا المشتقات
وان ما وقع في عبارة بعضهم وان كان يدل على كون كلا الامرين امورا عامة لكن عبارة بعضهم تدل على الثاني اي على انها هي
المشتقات فليس شي من مباحثهم وعباراتهم صالحا لان يتمسك به في اثبات ذلك المطلب وهو ان يكون كلا الامرين امورا عامة
بل الذي يدل على ذلك انما هو [illegible] من كون المبادي من [illegible] بمعنى الحمل [illegible] قوله وما يبحث عنه الي قوله
هو الاول اشارة الي الرد على من زعم ان الامور العامة هي المشتقات واستشهد على ذلك بموارد استعمالاتهم في باب الامور العامة
وحاصل الرد على هذا التقدير ان يقال لا نسلم ان ما وقع البحث عنه في كتبهم يدل على انها مشتقات بل يحتمل الامرين والظاهر في
الاول اي المبادي ويكون قوله وعبارة بعضهم يدل على الثاني اشارة الي الرد على من توهم انها هي المبادي وتشبث في
ذلك بعبارة بعض اصحاب الصناعة حيث مثلوا لها في عباراتهم بالوجود والعدم والحدوث وغير ذلك من ماخذ الاشتقاق
توجيه الرد هو ان يقال ان ذلك الاستشهاد بعباراتهم في اثبات كون الامور العامة هي المبادي ليس كما ينبغي لان عبارات

بعض

بعض الصناعة كما ان عباراتهم دالة على انها هي المبادي كذلك عبارات بعضهم تدل على انها هي المشتقات فيحتمل ماخذا دون المشتقات
تخصيص من غير مخصص او نقول يمكن ان يكون قوله وما يبحث عنه عطفا على قوله المتبادر فيكون لتقرير الكلام والان يبحث عنه يحتمل الا
مرين والظاهر الاول فيكون اشارة الي وجه اخر يدل على دخول كل من المبادي والمشتقات في الامور العامة فعلي هذا ينبغي في تحرير الكلام
والحق ان المبادي والمشتقات كلها امور عامة وذلك لوجهين الاول لان المتبادر منها [illegible] الثاني ان ما وقع البحث في
كتبهم من الاحوال العامة يحتمل ان تكون مبادي ويحتمل ان تكون مشتقات والظاهر فيما وقع البحث عنه هو الاول اي ما هي
ماخذ الاشتقاق لكون الماخذ هي الغالبة في استعمالاتهم واطلاقاتهم فكانت المبادي امورا عامة لان اللفظ ومقام الكلام اذا كان
محتملا للوجهين كان احد الوجهين ظاهر الصحة حمله على ذلك الوجه بل يحكم ان ما وقع البحث عنه من الاحوال الشاملة محتمل لكلا
الامرين اي ان تكون مبادي وان تكون مشتقات وعبارة بعض اصحاب الصناعة تدل على انها مشتقات ان يكون
المشتقات امورا عامة لان راي اصحاب الصناعة في امر اذا كان دائرا بين الوجهين وجد كلام البعض الاخر من ارباب الصناعة
معضدا لاحد الوجهين يتعين ذلك الوجه فقد ثبت ان المبادي والمشتقات منها كلها امور عامة والحاصل ان كلا الوجهين
محتمل ووجه معضد فوجب حمل كلامهم في هذا الباب على كلا الوجهين اذ لم يتعين واحد منهما في الصناعة خلاف في هذا الباب [illegible]
قوله يحتمل الامرين فيه نقل وما يبحث عنه ظاهره الاول لان صرف اللفظ عن الظاهر وحمله بلا احتمال المقام من القول
الي غيره لا يجوز قوله وما يبحث اي صيغة المعلوم وضمير الفاعل راجع الي المصنف فتامل فيه من الوجوه والتاويلات
التي تستدعيها المقام هذا كان بعضها مما يابى ظاهر لفظ المحشي ولعمري ان هذا المقام في غاية الاجمال ونهاية الا
شكال والله اعلم بسريرة الحال قوله كانه اراد انه يحصل له يعني اراد ان قوله تحصل به الي اخره مذكور في قوله الي معرفة
صاحبها لان معرفة الامور العامة تحصل من معرفة معروضاتها الامور العامة واراد بعض لان المراد اذا كان كونها تغني اذ كان معرفة الامور العامة
من معرفة معروضاتها كما في ان تقسيم العلوم الي معروضات طائفة من الامور العامة في مقدمة البحث لان التقسيم المذكور يحصل معرفة تلك المعرو
ضات فيظهر من تحرير كلامه ان قوله انه يحصل الي قوله في مقدمة مبحثها وقع في محل النصب على انه مفعول به للاراد وقوله فالاولى تفريع
على قوله يحصل لا على قوله اراد وان كان ظاهر عبارته يوهم ذلك فافهم ثم نقول في عبارة المحشي له تسامح اي الامر الاول في الوجه في كلام
انه لو حمل قال يحصل يعني الاولوية بقوله فالاولى حيث قال ذلك ولم يقل [illegible] ان اضافة التقسيم في الكلام انه لو كان كذلك حيث
قال لكشفها على تقسيم المعلومات اضافة اي اللام واما كلمة اي التي هي من ادوات التفسير في قوله اي معروضاتها فتصحيف من قلم الناسخ
والواقع الصحيح في نسخ الشرح كلمة هي التي هي للتعبير والمعنى كشفها على تقسيم المعلوم الي المعلومات اي معروضات الامور العامة والي ذلك
اشار بقوله ان يذكر تقسيم العلوم الي معروضات حيث اقام لفظ المعروضات مقام المعلومات كل ذلك مما اعترض عليه المحشي سوى الكلمة التي
نقلت عنه في هذا المقام حيث قال اشار الي ان في عبارة الشرح الاولوية والاضافة التقسيم الي المعلومات اضافة الي اللام لدليل

مقسم وقوله اي موضوعها باي بتفسيرة لا الي بالجارة انتهى كلامه اي مختصرا ثم يتناول الثالث من تلك الامور المقسم محذوف واليه اشار المحشي بقوله
انه بتقسيم العلوم حيث اضيف التقسيم العلوم الرابع ان المراد ما العلوم العامة التي اضيف اليها الموضوعات في كلام الشارح قدس سره حيث قال
اي موضوعها بعض الامور منها لا جميع الامور العامة واليه اشار بقوله طائفة منها سينكشف لك الحال بعد هذا ان المراد بتلك الطائفة و
موضوعها ما هو قوله انه يحصل من معرفة الخ يريد ان معرفة الامور العامة من جملة المبادي التصورية لفن الامور العامة وذلك لان الحد
العامة ما موضوعات لهذه الفنون الحكمية ... عوارض ذاتية وتعريفات الموضوعات ومحمولاتها من جملة مبادي التصورية على ما نص
عليه الشيخ في الشفاء فاذا كانت معرفتها من المبادي التصورية فلا بد من تحصيلها قبل الشروع في البحث عن الامور العامة ولما كانت معرفة طائفة
من الامور العامة كالوجود والعدم والامكان والوجوب والامتناع حاصلة من تقسيم العلوم الى موضوعات تلك الطائفة كان لابد من ذكر
ذلك التقسيم في المقدمة فيحصل منه معرفة الامور العامة في الجملة وانما قلنا ان معرفتها تحصل من تقسيم العلوم الى موضوعاتها لان التقسيم المذكور يحصل
منه معرفة موضوعات تلك الطائفة من حيث انها موضوعات لها ويحصل من معرفة موضوعاتها من حيث هي كذلك فقد حصلت لنا مقدمتان المقدمة
الاولى انه كلما حصل العلم بتقسيم العلوم الى موضوعات طائفة من الامور العامة حصل العلم بموضوعات تلك الطائفة من حيث انها موضوعات
لها المقدمة الثانية انه كلما حصل العلم بموضوعات تلك الطائفة من حيث انها موضوعات لها حصل العلم بتلك الطائفة من الامور العامة
على ما هو من النظر في كلتا المقدمتين حتى يحصل المطلوب وهو قولنا كلما حصل العلم بالتقسيم المذكور حصل العلم بتلك الطائفة من الامور العامة
اما المقدمة الاولى فلانا اذا قسمنا المعلوم وقلنا المعلوم اما ان لا يكون له تحقق في الخارج او يكون والاول هو الذي يصدق عليه
المعدوم والثاني هو الذي يصدق عليه الموجود فقد علمنا ان ما صدق عليه الموجود ما له تحقق في الخارج وان ما صدق عليه المعدوم ليس كذلك
واذ قد علمنا ذلك حصلت لنا معرفة موضوعات طائفة من الامور العامة من حيث انها موضوعات لها لان ما يصدق عليه الموجود موضوع للوجود
وما يصدق عليه المعدوم يعرضه العدم ولا شك ان الوجود والعدم طائفة من الامور العامة وهكذا الحال في تقسيم العلوم الذي هو
الموجود الى الواجب والممكن وتقسيم المعدوم الى المعدوم الممكن والممتنع ومن ههنا قد ثبت ان التقاسيم المذكورة التي هي تقاسيم المعلوم
لذات او بواسطة يحصل منها معرفة موضوعات طائفة من الامور العامة واما المقدمة الثانية فلانا اذا عرفنا ان ما يصدق عليه الموجود
هو المتحقق وما يصدق عليه المعدوم هو الذي ليس له تحقق فقد عرفنا الصدق وان ما يصدق عليه الواجب هو الذي لا يقبل العدم لذاته وما يصدق
عليه الممكن هو ما يقبل العدم لذاته فقد عرفنا ان مفهوم الوجود شيء ما له التحقق ومفهوم العدم شيء ما ليس له التحقق وان مفهوم الواجب شيء ما
ليس له قبول العدم لذاته ومفهوم الممكن شيء ما يقبل العدم لذاته وذلك لان ترتب الحكم على المشتق يدل على ان ماخذ الاشتقاق علة
في ذلك الحكم فمن ههنا ثبت ان معرفة موضوعات طائفة من الامور العامة من حيث انها موضوعات لها قد حصلت منها معرفة تلك
الطائفة من الامور العامة واذ قد ثبت ذلك ثبت ان التقسيم المذكور يحصل منه معرفة طائفة من الامور العامة وهو المطلوب ثم اعلم
ان كلام المحشي هو وفيه بحث من وجهين الاول ان قوله يحصل من معرفة موضوعات الامور العامة معرفتها اي توطئة مقدمة ضمنا يدل

على ان

على ان المقصد من وضع المقدمة انما يحصل لتصورات مفهومات طائفة من الامور العامة قبل الشروع في البحث ليحصل من ذلك
البصيرة في الجملة في العلم وذلك مستبعد جدا بل تعسف ظاهر وذلك لان المقصد ان كان تحصيل معرفة مفهومات العامة لا
جل كونها من المبادي التصورية فلا بد من افادة تصور سائر المحدثات الخ وهو لا يحصل من التقاسيم المذكورة على ان المقصد قد
افاد ذلك في موضع احد بها ان كانت فائدة الى التشريحات وبنه على مهدها ان كانت فائدة عن ذلك وان
لم يكن المقصد ذلك فلا فائدة في ذكر التقسيم المذكور لاجل افادة تصور طائفة من الامور العامة ايضا انه جعل فائدة
التقسيم في كلام الشارح قدس سره الى الاقسام وصرف عامة النسخ المعتبرة التي كانت مشحونة بالي بالجارة الى اي التفسيرية تكلف
بارد ليت هل انه يلتفت اليه ذو فطرة سليمة ثم نحن نفسر كلام الشارح قدس سره على وجه يحتمل المقام ولا يأبى عنه الكلام ويكون خاليا من
شوائب التكلف فنقول قول الشارح قدس سره وكتقسيمها يعني تقسيم المعلومات معناه قد اوجب تقديم المقدمة المذكورة يعني باحث ان
العامة لان المقدمة المذكورة مشتملة على تقسيم عدة معلومات الى اقسام كانت تلك الاقسام موضوعات لسائر الامور التي ... ان
الامور العامة لا نعرض الا لتلك الاقسام المجموع او للاكثر وتلك التقاسيم احدها تقسيم المعلوم الى ما يصدق عليه الموجود والى ما يصدق
عليه المعدوم وثانيها تقسيم الموجود الى ما يصدق عليه مفهوم الواجب والممكن وثالثها تقسيم الممكن الى ما يصدق عليه مفهوم الجوهر والعرض
ولما كانت المفهومات مشتركة في المعلومية عبر الشارح قدس سره عن تلك المفهومات بالمعلومات فلما كان ما يصدق عليه مفهوم الوجود
من الواجب والجوهر والعرض كذا ما يصدق عليه مفهوم الممكن وكذا ما يصدق عليه مفهوم الجوهر والعرض كلها موضوعات للامور العامة
وكانت تلك التقاسيم للاولى مفهومات الوجود والعدم والواجب والممكن والجوهر والعرض جعل الشارح قدس سره تلك التقاسيم
تقسيمات الى موضوعات الامور العامة فعلم من ذلك ان اضافة التقسيم في كلام الشارح قدس سره الى المعلومات اضافة الى المقسم
لا الى الاقسام كما توهم المحشي واما وجه اشارته الى ان المقسم ليس امرا واحدا بل امور متعددة هذا ثم نقول لعل ... جعل هذه
التقاسيم مقدمة لمباحث الامور العامة يكون تلك التقاسيم مشتملة الى معرفة مفهومات طائفة من الامور العامة على ما زعمه المحشي
ربما فاسد ابدا لان اكثر المطالب فيما يأتي يتوقف على ذلك ولنشرح نبذا من تلك المطالب وكيفية توقفها على تلك
التقاسيم فنقول فمن جملة المطالب المبحوث عنها فيما سيأتي انهم قالوا في اثبات اشتراك الوجود بين سائر الموجودات ان التقسيم الى
الى الواجب والممكن والجوهر والعرض وقالوا مورد القسمة مشترك بين اقسامه اذ كان من المعلوم ان الوجود منقسم الى الواجب
والممكن وان الممكن منقسم الى الجوهر والعرض ومنها انهم قالوا في بيان ان الوجود مشترك ان العدم مفهوم واحد فلو لم يكن الوجود
مفهوما واحدا فلا بد ان يكون مقابله الذي هو الوجود مفهوما واحدا ايضا حتى لو لم يكن كذلك لبطل الحصر في قولنا الشيء اما ان يكون
موجودا او معدوما وذلك انما يتضح اذا كان معلوما ان كل معلوم اما ان يكون موجودا او معدوما وقد علم ان هذا التقسيم حاصر فلا بد من تمهيد
المقدمة لهذا التقسيم ومنها ما قالوا في البينة على اشتراك الوجود ان كل موجود الآخر في انه كائن في الاعيان ولا يتكثر في ذلك

معدوم وذلك انما يتضح بتقسيم المعلوم الى الكاين في الاعيان وهو الموجود بالذات او بالتبعية والى ما ليس بكاين في الاعيان وهو
المعدوم كما في التقسيم الثالث والرابع ومنها انهم قالوا في اثبات زيادة الوجود لو كان زايدا على الماهية لكانت الماهية من
حيث هي غير موجودة لكانت معدومة فيلزم من قيام الوجود اليها وقيامه بها اتصاف المعدوم بالوجود وذلك باطل والجواب
ان البطلان وذلك مما يظهر من تقسيم المعلوم الى الموجود والمعدوم ومعلوم تحقق الواسطة بينهما الى غير ذلك من المباحث الاتية كمسئلة
شيئية المعدوم المحكي عند المعتزلة والقدم في ذلك من ابتنائها على البيان انه لاشك اجل جلا [illegible] الحال الا [illegible]
[illegible] تلك التقاسيم المهمة المقدمة ثم يمكن ان يوجه كلام الشارح قدس سره بوجه اخر فنقول لو تنزلنا عن
ماذكرنا دفعنا المنع من مزية المقدمة تخصيصها [illegible] تلك العنوانات لانه تكون معرفتها من المبادي التصورية المحكي حينئذ ينبغي
ان يقال المراد بقوله كما ستقف عليه تقسيم المعلومات الى موضوعاتها كما ستقف على تقسيم المعلوم الى الواجب والجوهر والعرض
انما عبر عن المعلوم الواحد بصيغة الجمع باعتبار [illegible] مورد التقاسيم الاربعة المتداخلة في الاقسام [illegible] فكان المعلوم
كل تقسيم [illegible] بحسب [illegible] مقصود [illegible] وما كان تقسيم الموجود الى الواجب والممكن وتقسيم الممكن الى الجوهر والعرض
تقسيما للمعلوم الى الاقسام الثلثة من الواجب والجوهر والعرض تقسيما للمعلوم الى الاقسام الثلثة من الواجب والجوهر والعرض جعل
كل ذلك تقسيما للمعلوم الى الاقسام الثلثة المذكورة وانما جعل تلك الاقسام موضوعات الامور العامة لان الامور العامة قد اخذت
[illegible] مستقلة فتلك الاقسام الثلثة والشمول والتناول يستلزم العروض ثم انه تقول وانما جعل الشارح قدس سره اشار
المقدمة [illegible] تلك التقاسيم [illegible] في مباحث الامور العامة على تلك التقاسيم [illegible] فمعرفة مفهومات الامور العامة
لان التقاسيم المذكورة تنكشف منها موضوعات الاقسام الثلثة للموجود من الواجب والجوهر والعرض واذا انكشف ذلك انكشف
مفهوم الاعراض التي هي الامور العامة قد عرفت بالقياس الى تلك الاقسام الثلثة وتحصيل من انكشاف مفهوم الامور العامة
انكشاف [illegible] عليه [illegible] ثم ان [illegible] ان التقاسيم المذكورة ينكشف منه تلك
العنوانات [illegible] تقسيم المعلوم الى الموجود والمعدوم وفيه ان كان لتحقق مفهوم الموجود لا مفهوم المعدوم وتقسيم الموجود الى الواجب
والممكن [illegible] الموجود ان لم يقبل العدم لذاته فهو واجب والا فممكن وتقسيم الممكن الى الجوهر والعرض [illegible] الموجود الممكن ان لم
يكن في موضوع فجوهر والا فعرض [illegible] مفهوم الواجب والجوهر والعرض بان الاول موجود لا يقبل العدم لذاته والثاني ممكن موجود لا
في موضوع والثالث ممكن موجود في موضوع **قوله** ولا يتوهم منه كون المبادي الخ لما كان [illegible] المعارضة [illegible]
يقال [illegible] المبادي [illegible] المشتقات
كلها [illegible] ذلك [illegible] من كلام الشارح قدس سره دليل على [illegible] ذلك لكن قوله كما
ستقف على تقسيم المعلومات [illegible] الامور العامة هي المبادي

واما المشتقات فليست بامور عامة فهنا مقامان المقام الاول انها ليست بمشتقات والمقام الثاني انها باخذ تلك المشتقات قد تمثل المعارض
من كلام الشارح قدس سره على كلا المقامين اما المقام الاول فوجه الاستدلال فيه ان المصنف قد قسم المعلوم الى الموجود والمعدوم والواجب
والممتنع وجعل الشارح قدس سره هذا تقسيما للمعلوم الى موضوعات الامور العامة فلو كانت هذه المشتقات امورا عامة لكان وجيها
الشارح قدس سره ان يقول كما ستقف على تقسيم المعلومات الى الامور العامة فلما لم يقل كذلك وقال الى موضوعاتها دل ذلك
على ان هذه المشتقات ليست امورا عامة واما المقام الثاني فوجه الاستدلال ان الامور العامة لا تخلو من ان تكون المشتقات
كالموجود والمعدوم والممكن والحادث الى غير ذلك او تكون مبادي تلك المشتقات ومأخذها كالوجود والعدم والامكان والحدوث
الى غير ما ذكرنا لا سبيل الى الاول لما عرفت انها ليست مشتقات على ما قد عرفت انفا فتعين ان تكون الامور العامة
ما هي تلك المشتقات ومأخذها اشار الى الجواب عن المعارضة وحاصل الجواب ان المنقض على الاستدلال للمعارض وان يلزم امر مستحيل وهو
كون مأخذ الاشتقاق عارضا لنفس مفهوم المشتق وتقرير ان يقال ما ذكرت من الاستدلال ليس بصحيح لجميع مقدماته اذ لو صح لوجب ان تكون موضوعات المبادي
الاشتقاق لنفس مفهومات المشتقات وذلك باطل جدا لان مأخذ المشتقات انما هي عارضة لما يصدق عليه المشتقات من الافراد واما الكلي الى المشتقات
فلان تكون العينية ويكون الفرق بينهما وبين المشتقات بحسب الاعتبار على ما ذهب اليه المحققون والاخذ في [illegible] على خلاف الجمهور فان قلت اذا
كان ما يصدق عليه المشتقات موضوعات للمبادي لزم من كلام الشارح قدس سره ان تكون المبادي امورا عامة ايضا فقد صح [illegible] تاييد كلام
الشارح قدس سره لان ما يصدق عليه المشتقات موضوعات للامور العامة وهذه المقدمة اذا ضم اليها قولنا كل ما يصدق عليه المشتقات موضوعات
للمبادي لانتج ان [illegible] ما يصدق عليه موضوعات للامور العامة هي موضوعات للمبادي ايضا يلزم من ذلك كون المبادي امورا عامة ولو
تنزلنا عن ذلك وقلنا بدلالة كلام الشارح قدس سره على كون المبادي امورا عامة فلا نسلم دلالته على ان المشتقات ليست بامور عامة لان ما يصدق
عليه المشتقات كما انها موضوعات للمبادي كذلك هي موضوعة للمشتقات ايضا لان العروض معناه مطلق اللحوق والحمل سواء كان على حسب الحقيقة
والمواطاة او على حسب الاشتقاق ومن ههنا يقولون للاعراض الذاتية عوارض ذاتية مع اختلافهم في اعتبار حمل المحمول بل هو
بحسب الحقيقة او تاويل بما هو بحسب الاشتقاق ايضا فقوله لا علة للنفي في قوله ولا يتوهم وضمير موضوعاتها راجعة الى المبادي لا الى الامور العامة
وحاصل المعنى ولا يتوهم من قول الشارح قدس سره كما ستقف على تقسيم المعلومات الى موضوعاتها ان المبادي هي الامور العامة فقط وان المشتقات
ليست بامور عامة لان موضوعات تلك المبادي الى اخره ويمكن ان توجه الجواب عن المعارضة بوجه اخر وهو ان يرجع ضمير موضوعاتها الى الامور
العامة وتحرير الجواب على هذا الوجه ان ما ذكرت من الاستدلال من كلام الشارح قدس سره على ان المبادي امور عامة والمشتقات ليست بامور عامة انما
يتم لو كان الشارح قدس سره اراد بقوله موضوعاتها نفس المشتقات من مفهوم الموجود والمعدوم والواجب والممتنع ونحوها يصدق هي عليه من الافراد ولكنه
لم يرد ذلك لان موضوعات الامور العامة ليست نفس تلك المشتقات بل موضوعاتها ما يصدق هي عليه من افراد تلك المشتقات واذا كان
المراد ما صدقت عليه تلك المشتقات فلا يتم المعارضة المذكورة لعدم افادة ما يستفاد من كلام الشارح قدس سره ح بكون ما يصدق عليه تلك

من افراد ليست بامور عامة وان الامور العامة ما يعرض تلك الافراد ولا يلزم من ذلك ان لا تكون هي المبادي لان تلك الافراد كما
انها معروضات لمبادي تلك المشتقات ومأخذها كذلك هي معروضة لنفس تلك المشتقات فيجوز ان يكون الامور العامة تلك المشتقات و
يجوز ان تكون مأخذها ويجوز ان يكون كليهما هذا ثم نقول يمكن توجيه المعارضة على وجه يكون جوابا عن قوله فكانت الامور العامة
مشتقات وتقرير السوال والجواب على هذا التقدير هو التقرير على الجواب الاول لكن على الوجه الاول للايرادات باعتبار حصر المبادي في الامور العامة
في قوله كون المبادي امورا عامة دعوى بلا دليل فافهم **قوله** فسر المعلوم بما من شأنه اشارة الى دفع ما يتوهم من ان
كل ما من شأنه ان يعلم فهو معلوم تدريجا بالفعل واذا كان كذلك فلا حاجة الى العدول عن الظاهر وحمل المعلوم في كلام المصنف على ما من
شأنه ان يعلم ويجوز ان يراد بالمعلوم المعلوم بالفعل ويراد معلوم الله تعالى جل جلاله فيتناول المعلوم بالفعل جميع ما من شأنه ان يكون معلوما و
حاصل الدفع ان صرف المعلوم الى ما من شأنه ان يعلم ليس الا رعاية حسن الموافقة بين كلامي المصنف وذلك لان المصنف قد اخذ المعلوم
فيما سياتي من تقسيم الحكماء المعلوم بالقياس الى الذهن اذا كان فلا بد وان يراد بالمعلوم ههنا كذلك ايضا على تقدير مراعات
المناسبة بين كلامي المصنف الا ان تفسير المعلوم بما يمكن ان العلم للمصنف حمل مورد القسمة فيما سياتي ذلك لكن الشارح
عدل عن ذلك وفسره بما من شأنه ان يكون معلوما لان هذا التقسيم على راي اهل الحق من المتكلمين وكثير منهم لا يقولون بامكان تعلق العلم
بالمعدومات على ما نقل عنهم في المحصل فلو فسر المعلوم بما يمكن معلوميته لخرجت المعدومات لعدم كونها مما يمكن ان يكون معلومة على رأي
هم لكنه مع عدم امكان تعلق العلم بها يصح عندهم ان يقال ان المعدومات من شأنها ان تكون معلومة بتقدير معلومة بعد الوجود ولا يقال
ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا ينافيها العدم وان اريد الجامع للفعل فالمعدوم حال العدم ليس من شأنه ان يكون معلوما ايضا لانا نقول
اراد وهناك بالامكان الامكان حيث ومرجع الى رفع التناقض بين وصفي العدم والمعلومية فلو فسر المعلوم ههنا بما يمكن ان يكون معلوما
لربما اوهم ذلك ان المراد بالامكان ذلك الامكان فلم يتناول المعلوم المعدوم ما دام يكون معدوما للتناقض بين وصفي الموضوع والمحمول
بخلاف اعتبار ما من شأنه فانه في المتعارف حكاية عن التعاند بين وصفي الموضوع والمحمول فتامل **قوله** فالمعلوم يشتمل المعدوم الذي
لا كنه اذا اراد بالعلم العلم بالوجه لكان المعلوم شاملا للمعدوم الذي لا كنه له اي لا ماهية له وهو المعدوم الممتنع هذا حاصل كلامه وفيه
بحث من وجوه اما اولا فلان تخصيص العلم بالعلم بالوجه ليس له محصل اذ ليس المقصود منه الا التناول للمعدومات التي لا اكتناه لها وهذا
التناول لا يحصل على تقدير اختصاصه بالعلم بالوجه كذلك يحصل على تقدير ابقائه على العموم ايضا بان يراد به العلم الحاصل بل
النحو من العلم بالوجه كان اولى فلا حاجة الى التخصيص الذي هو خلاف الاصل واما ثانيا فلانه كما يمتنع اكتناه المعدوم الممتنع كذلك
يمتنع اكتناه الواجب جل مجده ايضا اما المعدوم فلبطلان كنهه وماهيته واما الواجب فلاحتجاب كنهه بحجب الجلال والعظمة والكبرياء
وكان المقصود تناول العلم لجميع افراد المعدوم كذا المقصود تناول العلم لافراد الموجودات ايضا والعلم يتناول بالوجه الواجب ايضا
فكان المناسب ح ان يقال فالمعلوم يشتمل الواجب والمعدوم الذي لا كنه له لما قال فيما سياتي ليشتمل العلم بالواجب والعلم

بالمعدوم

بالممتنع واما ثانيا فلان هذا التقسيم انما هو عند اهل الحق من المتكلمين وهم لا يقولون بشيئية المعدومات الممكنة ولا يقولون بالوجود
الذهني ايضا فلا علم عندهم بالكنه بشئ من المعدومات ممكنة كانت او ممتنعة لانها لو تصورت بالكنه فيها لكانت لها اكتناه
لان ما ليس له كنه لو جاز اكتناهه لجاز اكتناه المعدومات الممتنعة ايضا وهذا خلاف ما جعوا عليه وانما قلنا ان المعدومات الممكنة
ليست لها اكتناه لان اكتناهها لو كانت حاصلة فلا ان تكون مع ذلك موجودة في الخارج او معدومة فان كانت موجودة لم تكن معدومة
هف لان كلامنا في اكتناه المعدومة وان كانت معدومة مع ذلك كانت حاصلة فذلك الحصول اما ان يكون في قوة من القوى
العالية او السافلة او لم يكن كذلك بل كان ذلك الحصول حصولها في انفسها والاول قول بالوجود الذهني والثاني قول بشيئية المعدومات
وكل ذلك خلاف مذهبهم فعلى هذا لا وجه للتقييد المعدوم بقوله الذي لا كنه له واما ثالثا فلان قوله يشتمل المعدوم الذي او صريح
في ان المعدومات التي لا اكتناه لها وان كانت يستحيل تعقلها باكتناهها لكنها يمكن ان يصير معلومة بوجه من الوجوه باعتبار من الاعتبارات
فتعقل وذلك باطل ايضا لان تعقل الشئ بالوجه عندهم عبارة عن ان يجعل وجه الشئ واعتبار من الاعتبارات التي ليست عين ماهية
ذلك الشئ مرآة لملاحظة ذلك الشئ بحيث يصير ذلك الشئ منكشفا بتوسط ذلك الاعتبار وان لم يكن منكشفا واذا كان ذلك الشئ
باطلا في صورته ولم يكن له ماهية وحقيقة كيف يجعل شئ آخر مرآة لملاحظته مثلا اذا لم يكن المرآة قد
في النظر اليها تنعكس منها صورة ولم يكن هناك ... المرآة لا يمكن ان يقال تلك المرآة انها مرآة
انكشفت منها صورة جلية كذلك لا يقال لذي اعتبار وجها لدرك ماهيات الموافقة في رفعه ...
انه وجه انكشف منه تلك الماهية الا باطل لا يقال هذا الذي ذكرتم انما يتم لو جعلنا الوجه واسطة في ثبوت الانطباق الوجه
في نفس الحيثية وسطا في الثبوت واما اذا جعلناه واسطة في العروض كما هو مذهبهم فالمعلوم المنكشف بالذات انما الوجه ومنها
نقول ما ينكشف الماهية الباطلة في البطلان قولا بالعرض لانا نقول ذلك يعلم من وجهين الاول ان الماهية الباطلة اذا كانت
في مرتبة البطلان ولم تكن المكتنفة كان نسبة الوجه الثاني الى جميع الباطلات على السوية فيحصل ذلك الوجه وصفا للحكم
بعض العقود دون بعض تحكم وتخصيص من غير مخصص مثلا اذا قلنا ارتفاع النقيضين اعرف بطلانا من اجتماعهما فيحصل نقول
حكاية عن اعرفية بطلان ارتفاع النقيضين دون اعرفية بطلان اجتماعهما او بطلان اجتماع الاضداد او بطلان تعدد
الواجب ليس اولى من العكس الثاني ان اذا حكمنا على عدد من الافراد الممتنعة ولاحظناه بوجه من الوجوه واعتبار من الاعتبارات
فالمحكوم عليه في تلك القضية اما ان يكون ذلك الوجه او ما يكون ذلك الوجه وجها ومرآة له والاول باطل بالاتفاق لان الوجه
ليس وجها ومرآة لملاحظة شئ لا يمكن ان يلتفت اليه بالذات العقد الاولي وكل ما هو محكوم عليه بالذات يكون ملحوظا بالقصد
الاولي فلم يكن الوجه محكوما عليه فتعين الثاني فيجب ان يكون متصورا في محله لان الحكم يستدعي ذلك بالضرورة ح يكون الوجه
واسطة في الثبوت في الممتنعات الباطلات التي لا ماهية لها ولا ليس لها ويمكن الجواب عن الاول بان يقال معنى قوله اراد

ويوجه منه الوجود كما يفصح عن ذلك قوله فيما يأتي حيث قال فوزانه لعله باعتبار
بالعلم الحكم بوجه بان الحكم بالعلم
ما ينسلخ لخ عن الثاني فان اكثر اهل الحق وجمهورهم ذهبوا الى جعل اكتسابه الحق تعالى جعل ثباته بل الى وقوله لفظ نفي ذلك
الايام في الاذهان ولا من الكائنات فيلزم كون قيد الذي لا كنه له للتحقيق للاحتراز عن المعدوم الممكن والان كالحال
الرابع فورطة صعبة تاهت فيها العقول وتحيرت فيها الاذهان حتى قال الامام في الملخص نحن نحكم على المعدومات با
لاحكام واقعة صادقة والحكم يستدعي ان تكون تلك الاعدام منكشفة وكنت فيها استدل على ان يكون لها كون في التحصيل والتقرر
في الحقيقة لا ان مدفعه الانكشاف لا يتعقل بالقياس الى ما هو نفي محض وليس في الاعلام ليس لها كون في العقلية وتقرر
وفي الذهن ابطل القول بالوجود الذهني فلا في نفي الامر لعله القول بثبوت المعدومات وقال لم اقف الى الان
لمقام دال السائل ان هو نفي للموقوف بعد المسئلة والخروج عن هذا الورطة **قوله** وذلك بان يكون الغير واسطة
في العروض الخ لما كان الخارج عن التقسيم احتمالا لتحقق شيء تتوقف المحال اوضح معنى التوقف اولا واورد بقوله و
لا يراد على طرده نقضا بالسلوب ثانيا ثم بعد ما اشار الى الجواب بالحل عن النقض المذكور بقوله اذ لهم ان يقولوا الخ اورد نقضا
على عكس التعريف بالوجود ثالثا فقال وذلك يقتضي تحقق الشيء تبعا للغير ههنا ان يكون ذلك الغير واسطة في العروض لا في
الثبوت لان الواسطة في الثبوت لها الاعراض احوال الغير لكن فساده شاهد على فساد المقدم اما
الشرطية فلانه لا يتعين على وجود الاعراض حقيقة وافتقارها الى موضوعاتها تحصل وتقومها ولا يخفى الوجوه على الثبوت
الا ذلك وما ما سوى ذلك فان الاعراض جعلوها من اقسام الموجود الذهني جعلوه شيئا لانه وذلك بين الفساد لمن له الكلام
الاعراض احوال لمحالها وقسم الشيء قسمه وذلك بين الفساد ثم اعلم انه انكشف المقام توقف على تحرير معنى الواسطة واقسامها فنقول قد يكون
الشيء واسطة في الثبوت امر يوصف من الاوصاف ان يكون ذلك الشيء علة في ذلك الاتصاف مع الاتصاف ذلك الغير بذلك
الوصف المحقق او لم يكن كذلك بان يكون على ضرب من التجوز بان يقال لذلك الامر انه موصوف بذلك الوصف لنوع من التعلق
بين الشيء وبين ذلك الامر فان كان ذلك الاتصاف حقيقة يقال لذلك الشيء الذي هو علة لذلك الاتصاف واسطة في الثبوت
والحكم انه واسطة من ان يكون ذلك الشيء موصوفا بما يوصف المذكور الا ان الوصف المذكور اذ كان وصفا حقيقيا لذلك الامر فلو الاتصاف
ذلك الشيء الذي هو واسطة ... فيلزم وصف ... بحيث ... والحرارة العارضة
للماء بتوسط النار فان وصف الوجود للممكن ليس وصفا للواجب وكذا الحرارة العارضة للماء ليست مما يتصف به النار والا لزم قيام
معنى واحد بمحلين ... وان كان ذلك الاتصاف على ضرب من التجوز لنوع من العلاقة بين ذلك الشيء وذلك الامر يقال لذلك الشيء
واسطة في العروض ... ان يكون ذلك الوصف وصفا حقيقيا لذلك الشيء ويكون الاتصاف ذلك الامر به اتصافا
مجازيا لنوع تعلق بين ذلك الشيء والامر ... الاتصاف احدهما بوصف الآخر وذلك كاتصاف جالس السفينة بالحركة حقيقة قائمة

بالسفينة

السفينة وجالس السفينة انما يتصف بها بتوسط ما بينه من التعلق بين السفينة وجالسها وذلك التعلق هو الجلوس فيها فقد استبان مما
ذكرنا ان كل واحد من الوصف علة للاتصاف في الواسطة في الثبوت والعروض وان كل واحد منهما لذلك الامر الذي هو واسطة
واما الواسطة في العروض فالوصف فيها وان كان واحد القيام بذلك الذي هو الواسطة دون ذلك الامر لكن
هناك اتصافان احدهما لذلك الشيء الذي هو الواسطة وذلك الاتصاف حقيقي وثانيهما لذلك الامر وذلك الاتصاف مجازي
ولا يذهب عليك ان الاتصاف فيه بحث لا ما اتى فان الفلك جوهر والزنجي اسود والعاج ابيض والحركة موجودة فلا شك ان مثل هذه
تلك الاحكام حكاية عن اعتبار واقع في نفس الامر ولذا قلنا زيد اسود وجرى النهر فليس ههنا اعتبار واقع ينطبق عليه
العقد هو جري الماء في النهر او كون زيد شابا بالجملة فلو كان الاتصاف بالجوهرية والسوادية والبياضية والوجود
التي هي من الاحوال عندهم بالوجود التعلق مجازيا محضا لكانت النسبة موضوعاتها اليها كنسبة زيد الى الكاتبية وكنسبة
النهر الى الجري لكن ذلك بعيد بداهة العقل فلا بد من الفرق بين الاعتبارين وذلك بان يقال ان الاحوال اعتبارات ذهنية
وانتزاعات عقلية اخذ العقل من موضوعاتها بنحو من التصرف لكن الحكايات عن حضورها ووجودها في موضوعاتها فتلك الا
حوال اذا لوحظت على انها زائدة فاتصافها بالوجود ليس الا بنحو من التجوز واذا لوحظ العقل على انها حكايات عن حضور
حيثيات الموضوعات لم تكن من الاعتبارات المحضة المجازية فمن هذا الوجه انفصلت عن جري النهر وكاتبية زيد لان سبب الجري عن النهر و
كذا سلب الاسودية عن زيد واقع صحيح على ما هو شأن سائر المجازات بخلاف تلك الاحوال اعلم انه لها وجه من الوقوف وان كان
ما فيه التحول من المحققين لكن لا ينطبق على ما يدل عليه ظاهر الكلام في باب الاحوال اذا عرفت ذلك فقد انكشف لك معنى
تحقق الحال تبعا للمحل وتحقق العرض تبعا للموضوع بان المحل في الاول واسطة عروضية في وجود الحال ما بالحال تحقق هو المحل ويكون
اتصاف الحال بالتحقق لكون ذلك الوجود والتحقق وصفا لا يتحقق به الحال بنوع من التعلق دون المحل في الحال وهو الموضوع واسطة
ثبوتية بانا نتكون العرض متصفا حقيقة بالوجود بتوسط **قوله** ولا يرد عليه انه الخ توجيه السؤال انه لو كان معنى تحقق الحال
تبعا للمحل ان يكون المحل واسطة في العروض لصدق التعريف على السلوب العلم لكون السلوب متحققة بواسطة موصوفاتها العدم
في العروض لكن السلوب ليست عندهم من الاحوال فهذا اخرجها عن تعريف الحال بقولهم ولا معدومة فلم يكن التعريف المفاد
من التقسيم المذكور مانعا **قوله** اذ لهم ان يقولوا الخ اشارة الى الجواب عن السؤال المذكور ويمكن تقرير الجواب بوجهين الوجه الاول ان
يقال معنى كون الشيء واسطة في العروض في تحقق شيء آخر ان يكون ذلك الشيء الآخر وصفا للواسطة متحققا تبعا لتحقق الواسطة
والسلوب ليست اوصافا لمحالها لان المعتبر في السلوب ليس قيام السلب حتى تكون اوصافا بل سلب القيام الوجه الثاني ان معنى
تحقق الحال تبعا للمحل ان يكون الحال وصفا لمحله تابعا في التحقق لتحقق محله الذي هو موصوف بالحال والسلوب ليست اوصافا
لمحالها لان مرجع السلب القيام وسلب الاتصاف فانها الى السوالب البسيطة وليس مرجعها الى قيام السلب حتى يكون لها الى

[illegible] بالعرض في تحقق المسلوب عن [illegible]

[illegible] قوله والحق [illegible]

[illegible] الموصوف بالحال

[illegible] صفات [illegible]

[illegible] السلوب [illegible]

[illegible] المسلوب [illegible]

[illegible] قوله [illegible]

[illegible] قوله [illegible]

[illegible] المعدوم [illegible] بالوجود [illegible]

[illegible]

[illegible] القسم الثاني [illegible]

[illegible] الموجود [illegible] المعدوم [illegible]

[illegible]

المطلوب منها تمييز الحقائق وتحقيق الماهيات دون غيرها وانما لم تكن المنفي في مرتبة الماهية في حكمة حيث انما الماهية فلا تحقق
الى خروج ما عداها عنها لان لحاظ الخروج بوجه الخارج مختلف بالمغايرة بوسط الحصول وهو بمنزلة حال الصفة بتعقل الماهية وتمييزها
عن غيرها في تلك المرتبة صارت ملحوظة فاعدادها بل هي خارجة عن الماهية او ليست بخارجة فالاوصاف الخارجة بالقيود الواقعة بمنزلة
الاجناس وان كانت خارجة في الواقع وبحسب الامر لحمل لعدم التفات المنفي اليها صارت كانها لم تكن خارجة ومن اجل ذلك جعل
القيد الثاني من الاولين لغوا دون الثانيا من الاخيرين فيمكن ان يجاب عن الثاني بان شرط التعريف ان القيدين الاولين بين يكون المطلوب
منها الاخراج بل الاخراج الى كون القيد الاولين عليهما وقد صح ذلك فيما سلف من القول ثم عبارة المنخ بما بين وما هنا
لا ان ذكره المنخ كل ذلك تكلف بل التعسف ولا نظر ان يحمل التقييد في التعريف كلها اولين كانا او اخيرين على الاخراج ولا يرد
بمنزلة الجنس هو المعلوم الذي وقع معتبرا في المقام لما عرف من التعريف ان واحدا منهما بعد الاخر فكان حاصل تعريف الحال انه ما هو
مجانس المعلوم وهو المعلوم الذي كان صفة لموجود لا موجود ولا معدومة فحينئذ صفة بمنزلة الجنس شاملا جميع المعلومات
من الصفات والذوات صفات موجودة كانت تلك الصفات او معدومة او لا موجودة ولا معدومة وقولنا الذي هو صفة يخرج الذوات لانها
اذا
اما موجودة اصلا وقولنا لموجود يخرج صفات المعدوم لان صفة المعدوم ليست بموجودة لا بالذات وهو ظاهر ولا بتبعية الموصوف لانها
كان معدوما لا يمكن ان يتصف صفة بالوجود بتبعية الموصوف وهو ظاهر وقولنا ولا معدومة يخرج السلوب التي يتصف بها الموجود لانها معدومة
لانها ليست مما يدخل السلب في مفهومها فقد ظهر مما ذكرنا ان المراد بمعدومة في تعريف الحال ان صفة المعدوم معدومة ما ليس بموجود لا بالذات
ولا بالعرض وان المراد بمعدومة في تعريف الحال حيث قال ولا معدومة انها ليست مما يدخل السلب في مفهومها والذي يدل على ذلك ان
الاول انه لو لم يرد بالعدم في قوله ولا معدومة ذلك فاما ان يراد به ما ليس بموجود او يراد ما ليس من شانه ان يكون موجودا في الخارج كالعدم
والاضافات التي هي في تلك المقام التقييد عندهم لا سبيل الى شيء من القسمين الاخيرين اما القسم الاول منهما فلانه لو يريد بالمعدومة ما ليس بموجود
قطعا ليس بالوجود في التعريف الموجود بالذات او يراد به اعم من ان يكون بالذات او بالعرض فان اريد بالذات لم يصح التعريف لان المقابل
لا موجودة ولا معدومة لان اصحاب الحال لا يقولون بعد فيه الى الحال انه ليس موجودا بالذات وان اريد به اعم من ان يكون بالذات او بالعرض فيخرج بالكلية
الوجود عنها في تعريفها لانهم يقولون باثبات الوجود لها في الجملة وان لم يكن بالذات فليس يكون موجودة بالذات واما القسم الثاني من القسمين الاخيرين
فلانهم يقولون بعدمية الحال بمعنى انه ليس وجودها في الخارج لا يقال لم لا يجوز ان يراد بلا موجودة سلب الوجود بالذات وبلا معدومة سلب العدم المطلق
اي سلب العدم المطلق بالذات كان العدم بالعرض فيكون حاصل معنى التعريف ح ان الحال صفة لموجود بالذات ليست تلك الصفة
اما
موجودة بالذات ولا لم ليس موجود بالذات ولا بالعرض لا نقول فما ذكرت هذه الشبهة ساقط عن اعتبار المحصل وذلك من وجهين اما
اولا فلان العدم اذا حمل على سلب الوجود ذكر سلب بلا موجودة فالظاهر المعروف ذلك السلب اي سلب الوجود والذي جعل العدم سلبا للوجود
الوجود يلزم ما ذكرنا فذلك حسن التقابل وهذا ضعيف لفظ التعريف منها السابق دينا فيه مقام التعريف واما ثانيا فلان التقييد المعتبر
فانها

في التعريف انما يجوز ما فيه التعريف ولما سلموا على ان النفي على ذلك لم يستوف منه التعقل العدم في التعريف اصل وهو يعني
سلب الوجود المطلق كان حاصل التعريف ح ان الحال صفة لموجود ليست بموجودة بالذات بل هي موجودة بالعرض والوجود
لا يتبع الاضافات مع السلوب يجوز ان يكون السلب موجودا بالعرض فلا يصح ح خروج السلب بقيد ولا معدومة فلم يكن التعريف
ح تعريفا بل كان تحصيلا هذا ثم اعلم ان حاصل التعريف على توجيهنا ان الحال صفة لموجود لم تكن قوله تلك الصفة موجودة
بالذات كالاعراض ولم تكن تلك الصفة سلبا ولا السلب داخلا في مفهومها فقد افاد ما في التعريف ان جميع المعلومات على ذوات
وصفات اما الذوات فليست باحوال لان الاحوال وجودها تبع لوجود موصوفاتها والذوات ليست كذلك لان الذوات ان كانت موجودة
فموجودة بالذات وان لم تكن موجودة بالذات لم تكن موجودة بالعرض ايضا واما الصفات فاما ان تكون صفاتا للموجود او للمعدوم
اما صفات المعدوم فليست باحوال ايضا لان صفات المعدوم معدومة اي ليست موجودة لا بالذات ولا بالعرض اما انها ليست بموجودة
بالذات فظاهر واما انها ليست موجودة في بالعرض فلانه يكون الوصف موجودا بالعرض على ما ذكرنا هو كون محله موصوفا حقيقة
بالوجود وليس فليس واما صفات الموجود فهي قسمين ايضا لانها اما ان تكون سلوبا او لم تكن فان كانت سلوبا اي يكون السلب داخلا
في مفهومها لم تكن احوالا ايضا لان ما يكون السلب داخلا في مفهومه ليس عندهم حالا وان لم تكن ايضا فلا تخلو اما ان تكون موجودا بالعرض والثاني
ما ذكرنا من توجيه المقام الاختيار عليه لان قوله ولا معدومة اذ حمل على ما ليس السلب داخلا في مفهومها كان التعريف بهذا التقدير
ان يحمل قوله ولا موجودة على ان يكون السلب داخلا في مفهومها لكن هذا الاحتمال ساقط عندهم ... في ...
لا يعقل من كون السلب داخلا في قوامه ولا يمكن ان قوله وصف ذكر لصفة لتخرج انما قال لتخرج صفة المعدوم ولم ...
صفة الحال مع ان قوله لموجود لكي تخرج صفة المعدوم ... صفة ... صفة لموجود ...
لان قيام الصفة بالحال ممتنع فقيد الحال ... قيام
الوصف ... امتناع قيام الوصف ... ان لم تكن
موصوفة بصفات ثبوتية فلا اقل من ان تكون موصوفة بالسلوب التي مرجعها الى السلوب البسيطة ... في
التحقيق ولذا كانت موصوفة بالسلوب فلا بد من اخراجها بقيد صفة لموجود او بقيد لا معدومة واما ثانيا فلان ما ذكره يعني
على ان المراد الموجود الموجود بالذات وذلك ممنوع كيف يجوز ان يراد منه اعم من ان يكون موجودا بالذات كالجوهر او بالوصف
او بالتبعية كالحال ح يكون تخصيص للذكر لصفة المعدوم تكون صفة الحال حالا عندهم لامتناع قيام الصفة بالحال
وعلى هذا تندفع البحث بالسلوب التي يتصف بها الاحوال لان المراد بالوجود في قوله يخرج السلوب التي يتصف بها الوجود
مطلق الموجود اعم من ان يكون موجودا بالذات او بالتبعية واما ثانيا فلان جميع الاحوال قد التزموا قيام الاحوال بالاحوال
نص على ذلك الامام في المحصل واما ثالثا فلانا نبطلان قيام الوصف بالوصف لم يثبت بعد بالدليل فلا يليق الاحالة عليه

على ذلك فالصواب في توجيه تخصيص الذكر بصفة المعدوم ان يقال ان المراد بالموجود في قوله الموجود في الجملة ما ثبت
كان او بالتبعية فلا تخرج صفة الحال بكون الحال موجودا في الجملة ايضا **قوله** لان ما يدل على امتناع قيام العرض بالعرض
الخ قالوا ان في استحالة قيام العرض بالعرض ان قام بعرض آخر فالعرض المقوم به اما ان يتقوم بنفسه او بعرض آخر
او بجوهر والقسم الاول باطل بالضرورة والقسم الثاني ينتقل الكلام الى ذلك العرض الذي صار محلا لهذا العرض ولا يتسلسل
فتعين القسم الثالث فيكون المجموع قائما بالجوهر وتفصيل ذلك مع تمه ثم يجرى نظير الكلام في الحال فيقول لو قام الحال بالحال
فالحال المقوم بها اما ان يتقوم بحال آخر فينتقل الكلام الى ذلك الحال ولا يتسلسل فلا بد وان ينتهي الى ما ليس بحال فيكون
مجموع الاحوال قائمة بما ليس بحال وقالوا ايضا معنى قيام الصفة بشيء تحيزها تبعا لتحيز ذلك الشيء وهذا لا يتصور الا في
الحال المتحيز بالذات والعرض يتحيز بالذوات فلا يقوم به غيره فهذان الوجهان عوّل عليهما المجيبون وخصصهما المصنف بالذكر
في موضعين من هذا الكتاب والوجه الاول لا يصلح في الاحوال لان اثباته على بطلان التسلسل واصحاب الاحوال يجوزون الوجود
شرطا لذلك واما الوجه الثاني فيجه تقرير صحته انما ينتقض في الاحوال التي هي صفات قائمة بالمتحيزات واما الاحوال التي
هي من صفات الواجب كالعالمية والقادرية الى غير ذلك فلا يجدي في ذلك نفعا **قوله** لو بني الاعتراض الخ يريد انه لو
قيل في الاعتراض ان المتبادر من قوله الموجود ما لا يقع وصفا للمعدوم واذا كان كذلك يحصل حينئذ التعريف ايضا فينتقض
التعريف بالصفات النفسية كالجوهرية والسوادية والبياضية لانها بالتفسير وعلى جميع مذاهبهم من الاحوال الحاصلة للذوات
حالتي الوجود والعدم فعلى هذا التقرير لا يكون جواب الشارح قدس سره دافعا للاعتراض وذلك لان حاصل ما اجاب الشارح قدس سره اولا هو
ان المراد بكونه صفة لموجود انه يكون صفة له في الجملة لا انه يكون مختصا بالموجود وذلك لا يصلح جوابا عن الاعتراض على الوجه المذكور
اذ للمعترض ح ان يقول ما ذكرت صرف للفظ في مقام التعريف الى خلاف المتبادر فلا يلتفت اليه وانما قلنا ان المتبادر ذلك
لان من القواعد فيما بينهم ان ترتب الحكم على المشتق ادخل ما هو في حكمه يدل على علية ماخذ الاشتقاق
وفعله في ذلك الحكم فاذا ترتب كون الحال وصفا على الموجود حيث قال صفة لموجود دل ذلك على ان للوجود دخلا في
اتصاف الموجود بالحال فاذا لم يكن الموجود موجودا لم يكن متصفا بالحال ايضا وحاصل ما اجاب به ثانيا بقوله ويمكن ان يقال لما ذكر
ذكر من السؤال والجواب انما هو على مذهب من يقول المعدوم ثابت ومتصف بالحال حال عدمه واما على مذهب من لم يقل
بثبوت المعدوم او قال به ولم يقل باتصافه بالاحوال فالسؤال اى اصله ساقط والافتقار في التفصي عنه الى العناية المذكورة
في المعترض الذي يقول لا نسلم ان الاعتراض ساقط على مذهب دون مذهب كيف وعلى جميع المذاهب الصفات النفسية احوال حاصلة
للذوات حالتي الوجود والعدم فلذا قال لا يدفع الجواب المذكور وذلك الاعتراض الموجه لان الاعتراض لو وجه على ذلك الوجه
لكان الجواب الحاسم للاشكال هو المنع في المقامين بان يقال لا نسلم المتبادر ولا نسلم ان الصفات النفسية باسرها احوال ثابتة

للذوات

للذوات حالتي الوجود والعدم جميعا **قوله** على جميع المذاهب الخ اعلم ان ابا يعقوب الشحام وابا علي الجبائي وابنه ابا هاشم وابا الحسين
الخياط وابا القاسم وابا عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار بن احمد وتلامذتهم كلهم قائلون بالذوات المعدومة حال
عدمها موصوفة بصفات الاجناس فذات الجوهر موصوفة بصفة الجوهرية وذات السواد بصفة السوادية وذات البياض موصوفة
بصفة البياضية وهلم جرا وزعم ابو اسحاق ابن عياش ان تحقق الذوات عارية عن جميع الصفات في حال العدم والصفات
لا تحصل لها الا حال وجودها ثم مثبتو الاحوال منا فهؤلاء يجعلون الوجود نفس الذوات ولا يخفى بداهته فصار على من يقول لا يقولون
بثبوت المعدوم ولا الاتصاف بصفات النفس دال على ذلك كلام المحصل فعلى هذا كان بناء الاعتراض على جميع المذاهب سابق
فلاجل هذا قال الشارح قدس سره يتجه الاعتراض عن اصله بالنسبة الى بعض المذاهب وهو مذهب مثبتي الاحوال منا ومذهب
ابي اسحاق ابن عياش **قوله** يفهم منه الخ اي يفهم من التقسيم الذي ذكره المعتزلة للمعلوم انه تارة الى منفي وثابت والى المعدوم
والموجود امران الامر الاول ان التحقق يرادف الثبوت والكون يرادف الوجود الامر الثاني ان التحقق اعرف من الثبوت
والكون من الوجود اما الامر الثاني فظاهر لانه قد حصل من التقسيم الاول تعريف الثبوت بالتحقق ومن التقسيم الثاني تعريف
الوجود بالكون والمعرف يجب ان يكون اعرف من المعرف فيكون التحقق اعرف من الثبوت والكون اعرف من الوجود واما
الامر الاول فلانهم حملوا هذه التعريفات تعريفات لفظية والتعريف اللفظي يكون بلفظ مرادف فكان الظاهر والمشهور في الامر الاول
وفيه بحث لان المتبادر من التقسيم الثاني انما هو تعريف الوجود بالكون في الاعيان لا بالكون المطلق فيجب ان يكون الكون المطلق
مرادفا للوجود والمتبادر من التقسيم الاول تعريف الثبوت بالتحقق المطلق فمن اين يفهم ان التحقق المطلق مرادف للثبوت بل الظاهر
من التقسيم ان التحقق المطلق اعم من الثبوت ايضا كذلك الحال في الكون والوجود اذ عرف بالكون في الاعيان والكون المطلق اعم
من الكون في الاعيان فكان اعم من الوجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله ان التحقق عنده مرادف للثبوت والكون
مرادف للوجود ان التحقق في نفسه مرادف للثبوت والكون مرادف للوجود ان الكون في الاعيان مرادف للوجود لانا
نقول فحينئذ لا يصح القول بالترادف لان الثبوت والوجود مفردان والتحقق في نفسه والكون في الاعيان مركبان و
هم لا يقولون بالترادف بين المفرد والمركب ويمكن الجواب بان تقييد التحقق بالجهة في نفسه وكذا تقييد الكون بقوله في الاعيان
ليس للاحتراز بل لكونهما معتبرين في مفهوم التحقق المطلق والكون المطلق وذلك لان عند اصحاب هذا التقسيم لا كون الا في الاعيان ولا تحقق
الا في نفسه واذا كان الامر كذلك ظهر الترادف بين الكون المطلق والوجود وبين الثبوت والتحقق المطلق واندفع الاشكال
فان قلت ما ذكرت يابى عنه قوله بعيد هذا وعلى الثاني ادخال ما لا تحقق بتحقق فيه قلت لعل المراد بذلك ما قيل بتحققه تبعا
كالحال وحمل هذا على المعدوم ليس متحققا عند اصحاب هذين القسمين لا في نفسه ولا على سبيل التبعية بل هو منفي عندهم فحقه ان
المنفي الممتنع تحت المعدوم **قوله** لا يلزم من ذلك قولهم بتحقق شيء عندهم الخ اي عند اصحاب هذا التقسيم وهم اكثر المعتزلة

بخلاف اصحاب الاحتمال الرابع فان يكون عندهم اخص من الثبوت و[illegible] من المعدوم [illegible] على ذلك **قوله** وان اريد بقوله
ما لا يتحقق له في نفسه ما لا يتحقق له في نفس الامر الخ اعلم انه لو اريد ذلك الشيء [illegible] ذلك الشيء على قسمين الاول [illegible]
انه متحقق في نفس الامر [illegible] قطع النظر عن اعتبار العقل وفرضه لم يكن ذلك [illegible] ان يكون متحقق ذلك الشيء
وذلك ككون السماء فوق والارض تحتها وكالتلازم بين طلوع الشمس ووجود النهار وكالتنافي بين النقيضين احدهما وعين
الآخر [illegible] لم يتحقق بهذا التحقق [illegible] محضا وذلك [illegible] جعل الاعدام [illegible] الاخر [illegible] فانا اذا قطعنا النظر
عن [illegible] الذهن وفرض العقل [illegible] هو [illegible] من [illegible] او شيء هو [illegible] فوقت [illegible] الى [illegible]
[illegible] في نفسه [illegible] اذ ليس [illegible] الغير كالاحوال بالقياس الى موصوفاتها [illegible]
قوله ما لا يتحقق له في نفسه [illegible] لا يتحقق في نفس الامر بوجه من الوجوه [illegible]
في نفس الامر بوجه ما [illegible] كان المقصود من زيادة قوله [illegible] هي الاعتبارات المحضة وهي كا
[illegible] وقوع النقائض وكالكليات الكلية التي هي من [illegible] الى الاعتراضات التخيلية كان الان ذي
راسين [illegible] تحت المنفي [illegible] لو لم يقل ذلك بل كان [illegible] على قوله ما لا يتحقق له [illegible] وهو المنفي [illegible]
ما هو الثابت لكان ان يقال معناه ما لا يتحقق له اصلا [illegible] من الاعتبار فهو المنفي او له تحقق وهو نحو من الاعتبار
فهو الثابت [illegible] المحضة التي تتحقق [illegible] الذهن واعتبار العقل في الثابت وكذا [illegible] التي
تتحقق باعتبار القوة المتخيلة [illegible] اذا ادرج [illegible] الاعتبارات [illegible] تحت المنفي [illegible] متحققة [illegible] الثبوت و
التحقق [illegible] ان يكون معناه ما لا يتحقق له باعتبار ذاته بوجه ما فهو المنفي او له تحقق باعتبار ذاته بوجه وهو الثابت [illegible]
الوجه يكون المعنى من زيادة قوله في نفسه [illegible] الواسطة بين الموجود والمعدوم التي سموها اصحاب الحال حالا [illegible] بها [illegible] التحقق
موصوفها تحت المنفي او لو لم تقل ذلك بل قال ما لا يتحقق له اصلا فهو المنفي [illegible] لجاز ان يتوهم ان معناه ما لا يتحقق له [illegible]
ولا على سبيل التبعية وهو المنفي او له تحقق بوجه ما ولو على سبيل التبعية وهو الثابت [illegible] ما لم يتحقق [illegible] في الثابت
[illegible] اصحاب [illegible] المستقيم [illegible] عندهم تحت المنفي [illegible] كلامه [illegible] على الاول
[illegible] المحض على الثاني ادخال ما لا يتحقق [illegible] على ان الاحوال كالوجود والجوهرية والسوادية الى غير ذلك
ليست من الاعتبارات المحضة [illegible] التقسيم [illegible] قوله في نفسه [illegible] في نفس الامر والا [illegible]
[illegible] من الاعتبارات الواقعة في نفس الامر [illegible] الثابت [illegible] ليس له تحقق [illegible] في نفس الامر او كان اعتباريا
محضا [illegible] من الاعتبارات المحضة متحققة في نفس الامر [illegible] في الاحوال ليست من الاعتبارات المحضة صدقا
ان الاحوال متحققة في نفس الامر [illegible] التقسيم على تقدير حمل قوله في نفسه على نفس الامر يدل على ان كل ما هو متحقق في نفس الامر فهو

ابرزه

الثابت فاذا صح [illegible] اي قوله ان الاحوال متحققة في نفس الامر [illegible] من الاحوال ثابتة [illegible] القوم لا يقولون بثبوتها على
ما ينبغي [illegible] من المعدوم [illegible] على ذلك في المقصد السادس من المرصد الاول واما ثانيا [illegible]
الامكان [illegible] والوجوب والامتناع الى غير ذلك اما ان يتحقق اعدادا [illegible] اوهام [illegible] واقعة في نفس الامر بل كانت من الاعتبارات
المحضة لا جائز ان تكون من الاعتبارات المحضة [illegible] لم [illegible] فقط كالانسان ممكن [illegible] كالانسان [illegible]
حدوث العالم [illegible] لم يكن [illegible] العالم [illegible] انه لم يكن وكذا لم [illegible] القول بوجود الشريك [illegible] القول [illegible]
[illegible] على [illegible] المعدوم [illegible] ان [illegible] من الاعتبارات المحضة [illegible] على ذلك
التقدير ان كل ما ليس اعتباريا محضا وكان متحققا في نفس الامر فهو ثابت فكانت تلك الامور ثابتة عندهم [illegible] الثابت
[illegible] عندهم في الموجود في الخارج والمعدوم الممكن الوجود في الخارج فيلزم ان يكون كل من تلك الامور موجودا في الخارج
[illegible] في الخارج [illegible] ذلك [illegible] والجواب عن الاول ان [illegible] المراد بقوله ادخال الاعتباري ان ما هو من الاعتبار
[illegible] على الاول [illegible] المنفي [illegible] بقوله ادخال ما لم يتحقق [illegible] من الاعتبارات المحضة عند بعضهم
وهم اصحاب [illegible] في المنفي عند اصحاب [illegible] في ذلك [illegible] الاعتبارات المحضة [illegible]
[illegible] الى ان يقال [illegible] على الاول ادخال الاعتبارات المحضة في المنفي [illegible] تلك الاعتبارات
لم يقل احد بتحققها في الجملة [illegible] وكانت تلك الاعتبارات المحضة [illegible] بعضهم بتحققها في الجملة [illegible]
كالاحوال [illegible] على الثاني ادخال بعض الاعتبارات كالاحوال تحت المنفي [illegible] عن [illegible] ان يقال [illegible]
[illegible] في نفس الامر انها [illegible] حكاية عن امر موجود في نفس الامر [illegible] النظر عن [illegible] الموضوع [illegible] والوجود
[illegible] والامكان وغير ذلك من الاعتراضات العقلية [illegible] موصوفاتها فاذا قطعنا النظر
[illegible] لا يحكم العقل بجوازها في انفسها [illegible] موضوعاتها [illegible]
غير ما هو في الامتناع بالقياس الى شريك البارئ جل مجده وبالقياس الى اجتماع النقيضين [illegible]
نفس الامر [illegible] حتى يكون وصف المحمول اعتبار [illegible] حكاية [illegible] اجتماع النقيضين [illegible]
[illegible] النقيضين [illegible] العقد ليس [illegible] على ما هو ممتنع بحسب الحقيقة للمستحيل ليس اعتبارا معقولا [illegible]
اعتبار معقول فلا يصلح للحكم عليه [illegible] على الافراد التي [illegible] العقل [illegible] المستحيل [illegible]
[illegible] ممكنة بل موجودة في الخارج ويكون الحكم عليها [illegible] المستحيل لا لكونها موجودة او ممكنة بل لكونها من افراد تلك
المستحيل فتلك الافراد الممكنة او الموجودة [illegible] لاحقة بها [illegible] افراد المستحيل [illegible]
التي هي من [illegible] المستحيل [illegible] لتلك الافراد [illegible] حكايات [illegible] المحقق الذي [illegible]

ينفتح هذا المقام ومنه الاستعانة وعليه التكلان **قوله** ولذا لو بالممتنع لا يشمل الممتنع العقلي الخ اشارة الى دفع سؤال تقريره ان
يقال ان المركبات الخيالية كالانسان ذي رأسين وذي جناحين وكالجبل من الذهب والبحر من الزيبق والعجز من لبن العذارى الى غير
ذلك ممكنة عندهم وليست بثابتة فلا يكون المنفي مساويا للممتنع وتحرير الجواب ان ما ذكرت انما يرد لو خص الممتنع ببعض
افراده الممتنع الخ الممتنع بالذات فان تلك الصور الخيالية ليست مما يمتنع لذواتها ان توجد في الخارج واما لو اريد بالممتنع ما يشمل
الممتنع العقلي اعني الممتنع بالغير الذي يحكم العقل بامتناعه بالنظر الى خارج فليس كذلك لان تلك الاعتبارات الخيالية وان لم تكن
ممتنعة لذواتها لكنها من حيث انها موصوفة بخصوصيات الالوان والاشكال وموصوفة بخصوصيات التلفيقات والتركيبات
صارت ممتنعة بالغير عندهم ونفس الجواهر والاعراض ثابتة عندهم في العدم وممكنة واما الخصوصيات باعتبار تأليف بعضها مع
بعض مقرونين بعضها لبعض فلانها ليست بثابتة عندهم فكذلك ليست ممكنة الخ هو الذي ذكرناه في توجيه الجواب هو
الاوفق بما هو المشهور فيما بين القوم وان كان ظاهر عبارة المحشي لو لا يساعد على ذلك لان الممتنع العقلي تتناول على الاشهر
الممتنع بالذات وبالغير ويمكن توجيه دفع السؤال بوجه اخر وهو ان يقال ليس المراد بالممتنع في قوله المساوي للممتنع الممتنع
العقلي حتى يرد ان تلك الخيالات من الممتنعات العقلية لامكان ان يوجد بحر من زيبق وجبل من ياقوت بل المراد به ما يشمل
الممتنع العقلي وغيره من الممتنعات العادية وتلك الاعتبارات الخيالية وان امكن وجودها في نفس الامر عند العقل لكن العقل بالنظر
الى العادة يحكم بامتناعها فتلك الامور وان كانت ممكنة عند العقل لكنها ممتنعة بحسب العادة ثم اعلم انه لما كان اكثر امثلة
القوم للمركبات الخيالية الغير الثابتة انما هي المستحيلات العادية كالبحر والجبل المذكورين وكالانسان لنصف اعلاه انسان ونصفه اسفله
فرس الى غير ذلك اوهم ذلك ان ما ليست بثابتة عندهم من المركبات الخيالية انما هي تلك المستحيلات العادية لما ليست من المستحيلات
عادة كالصور الخيالية لزيد وعمرو وبكر الى غير ذلك فليست مما ليست بثابتة فاجابه ليس الامر على ذلك لان كل جوهر انه معروض
لاي عرض كان فهو ليس بثابت في العدم عندهم وان ثبت عندهم ذات الجوهر وذات العرض من غير عروض احدهما للاخر فالوجه
ما تقدم قال المحقق ان اريد بالممتنع اعم من ان يكون امتناعه باعتبار نفسه او باعتبار امر خارج كان المنفي مساويا للممتنع لشموله المركبات
الخيالية ايضا فانه وان كان اجزاؤها ممكنة وثابتة باعتبار التركيب وذلك باعتبار ما قالوا ان التركيب لا يتصور حال العدم فلا تكون ثابتة
حال العدم انما هو البسائط وان اريد ما يكون امتناعه باعتبار نفسه كان المنفي اعم منه وكلا الاطلاق قد وقع في كلامهم لكن
لا يخفى على المتتبع انتهى كلامه اقول فهذه هي الكلمات الواردة على السنتهم في هذا المقام مع تشعبه والامر هين اذ من
الجائز ان يريدوا بالممتنع الممتنع بالذات وذلك ان المركبات الخيالية يمتنع لذواتها وانفسها لان انفسها وذواتها هو المجموع المركب
من المعروض والعارض لا لان نفس تلك المركبات وذوات البسائط حتى يستحيل تجويز عروض التركيب وتكيفها بالنسبة الى
العقل فتلك الاعتبارات الخيالية كما انها منفية ليست بثابتة كذلك هي ممتنعة لذواتها وليست بممكنة عندهم فكل ممتنع

فتخصيص كون الوجود بالمعنى الحقيقي ... الخيالي

لذاته منفي عندهم وبالعكس ولا محذور لا يقال هذا المجموع المركب كمجموع ... اما ان يكون ممكنا لذاته قبل الوجود او لم يكن ممكنا لذاته لا جائز
ان لا يكون ممكنا لذاته قبل الوجود والا يلزم الانقلاب وذلك لانه قد وجد بعد ان لم يكن وذلك دليل الامكان فتعين ان يكون قبل الوجود
ممكنا لذاته فلم يكن ممتنعا لذاته لكن هذا المجموع المركب ليس بثابت في العدم فلم يكن كل منفي ممتنعا لذاته هف لانا نقول نحن لا نريد
بوجود المجموع المركب الا التركيب والالتئام بين اجزائه بعضها مع بعض وح صار حاصل الترديد ان هذا الوجود اذا وجد موجودا اما ان يكون ممكنا لذاته
او لم يكن ولا شك ان الترديد في مثل هذا الامر هذيان من القول على انا نقول نختار ان ذلك الامر ليس مما يمكن لذاته ان يوجد قولك
يلزم الانقلاب قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان هذا الوجود المركب هو ذلك الامر المعروض حال العدم وليس كذلك قوله المركبات الخيالية
عندهم منفية الخ اجاب بعضهم عن هذا الايراد ان بعض المعتزلة قالوا بثبوت من يركب في العدم وبيده سيف وعلى رأسه قلنسوة ولا يخفى عليهم
تحقق الامر المركب فلا يرد النقض بالمركبات الخيالية وليس بشيء لان الكلام على الاشهر عند الاكثر منهم وهم لا يقولون **قوله** ثم لما كان
نقيض الثبوت النفي الخ لما كان لقائل ان يمنع كون الثابت نقيض المنفي وكون الموجود نقيضا للمعدوم مستندا بان كلا منهما ثابت والموجود
مفهومهما مركب مجموع امرين احدهما المعلوم الذي وقع مستندا للكلام المذكور والثاني ما يتحقق منه تلك المشتقات اعني الثبوت على الثابت والوجود
في الموجود الى غير ذلك فيكون نقيضهما رفع مجموع امرين وهو صادق برفع احدهما مثلا اذا قلنا هذا الشيء ثابت كان معناه انه مجموع
امرين احدهما انه معلوم وثانيهما انه متحقق فاذا قلنا ليس بثابت كان معناه ليس هو مجموع هذين الامرين وذلك يقتضي ان يكون مصدوقا
باحدهما اعني المعلومية ولا يتصف بالاخر اعني التحقق لجواز صدقه بانتفاء مجموع الامرين فح كان نقيض الثابت اعم من المنفي الذي
كان معناه مجموع امرين احدهما المعلوم وثانيهما ليس بمتحقق اشار الى اثبات المقدمة الممنوعة اولا والى ابطال السند المذكور ثانيا اما توجيه اثبات
المقدمة فان يقال كل من الثابت والمنفي والموجود والمعدوم مشتقان من ماخذ اشتقاقهما متناقض فكل مشتقين كان ماخذ اشتقاقهما متناقضين ينتج
ان كل واحد من الثابت والمنفي والموجود والمعدوم متناقضان اما الصغرى فلتناقض بين الثبوت والنفي وبين الوجود والعدم واما الكبرى فلانه
يستلزم التناقض بين المصدرين التناقض بين المشتقين فح هذا كان القياس مطويا لكلتا المقدمتين وكان قوله لما كان نقيض الثبوت الخ
اشارة الى اثبات الصغرى وقوله لان التناقض اشارة الى اثبات الكبرى ويمكن ان يجعل القياس استثنائيا فيقال كلما كان النفي نقيضا
للثبوت والعدم نقيضا للوجود كان المنفي نقيضا للثابت والمعدوم نقيضا للموجود حتى قال في شرح المواقف نعم لان النفي رفع الثبوت والعدم
رفع الوجود على ما تقتضيه التقسيم والملازمة فلان التناقض بين المصدرين يستلزم التناقض بين المشتقين وان توجيه الاخير وان كان اقرب الى
الفهم من العبارة لكن الاول اقرب الى التحقيق واما توجيه ابطال السند فحاصله يرجع الى انا لا نقول بما ذكرت من السند بل هو مبني على اعتبار
الامر الخاص في مفهوم المشتق وهو باطل عند التحقيق **قوله** حتى يكون نقيض الثابت الخ وذلك لان نفي الثابت على تقدير ان يدخل المعلوم
في مفهومه وهو مجموع المعلوم الذي له تحقق ونقيضه السلب المضاف الى ذلك المجموع والسلب اذا اضيف الى المجموع المذكور صار المعلوم الذي
له تحقق ومنه المنفي على تقدير اخذ المعلوم في مفهومه كان مفهومه المعلوم الذي ليس له تحقق ونقيضه رفع هذا المجموع وهو اللامعلوم الذي ليس له تحقق

وذلك لان كونه عدم يبين النفي نقيضا للثابت ليس بل كان كلي منهما حيث نقيض الاخر وذلك واضح وبكونه ايضا نقيضا الثابت
الاعلوم الذي لم يتحقق على تقدير ان يدخل المعلوم في مفهومه كذلك نقيض الموجود اللامعلوم الذي له الوجود على ذلك التقدير وكذا
نقيض المنفي على ذلك التقدير اللامعلوم الذي لم يتحقق كذلك نقيض المعدوم اللامعلوم الذي ليس له الوجود وكذا ان نقيض المنفي على ذلك
التقدير اللامعلوم الذي ليس له تحقق كذلك نقيض المعدوم اللامعلوم الذي ليس له الوجود له ان نقيض كل من الثابت والمنفي على ذلك التقدير
اعم عن الاخر فلم يكن عين الاخر كذلك على التقدير وذلك كان نقيض كل من الموجود والمعدوم اعم من عين الاخر ولم يكن الموجود نقيض المعدوم
وبالعكس لان الامر الذي هو ليس معتبرا في مفهوم المشتق فان قلت ظاهر هذا الكلام يوهم ان المعتبر ان الامر العام معتبر فيه فما دال الاحكام كيف
اقيمو ذلك لان الامر اذا اعتبر في مفهوم المشتق كان مفهوم الثابت على ذلك التقدير الامر الذي له التحقق كان مفهوم المنفي الامر الذي ليس
الذي له الا ثبوت فكان نقيض كل منهما ايضا اعم من عين الاخر على قياس ما تقدم قلت ذكر الامر الخاص وكذا ذكر المعلوم في قوله والمعلوم
ليس لاجل ذلك لكون ظاهر التقاسيم موهما لذلك كما هو المقصود انه ليس شيء من المعلوم ولا غيره ذلك مما يعقل لنسبة التحقق او النفي اليه واحد
في مفهومات المشتقات للموصوف بها كان واحدا ليس معتبرا في مفهوم المشتق ومن ذلك قال في الحاشية بل الامر العام الذي لا يدل على خصوصية
انتهى كلامه وهذا كمن نقل بل ما سابحث منه حق والاول من ما ذكره من عدم اعتبار الامر العام مخالف لما نص عليه رئيس الصناعة في الفصل الاول
من المقالة الثانية من القسم الثاني من منطق الشفاء حيث قال الجميع الالفاظ المفردة التي يصلح ان يدل عليها بالالفاظ المفردة لا يكون الا احد
هذه العشرة فانها اما ان تدل على جوهر كقولنا الانسان او شجر واما ان يدل على كمية كقولنا ذو ذراعين واما ان يدل على كيفية كقولنا ابيض
واما ان يدل على اضافة كقولنا اب فلان واما ان يدل على اين كقولنا في السوق واما ان يدل على متى كقولنا امس او عام اول واما ان يدل
على وضع كقولنا جالس او قائم واما ان يدل على الجدة والملك كقولنا متنعل او متسلح واما ان يدل على ان يفعل كقولنا يقطع واما ان يدل على
ان ينفعل كقولنا يتقطع وهذه الامثلة التي اوردناها ليست تدل التسع منها على المقولة دلالة الاسم بل دلالة المشتق اذا كان يدل الحرف ثم ينتقل منها
الى ذلك لان قولنا ابيض ليس يدل على الكيفية بل على انه شيء ذو كيفية وهو جوهر لكن من جهة تنبيهه على وجود الكيفية فان الابيض لم يوجد
والكرباس اعرف عند الجمهور من البياض الذي هو وجود الكيفية ويتخيل سبقه الينا في هذا العدد هنا التنقل فاذا حضرت حالة الابيض
وكان نسبتها وهي ما قبل ذلك على هذا البياض ودلالة الحي على الحي والامر على العرض متوقفة حيث هي الابيض بل البياض وذلك ليست
الكيفية كما شيئا ودهب جمهور الذهنيين وكذا قال في الشراق الى هذا كلام الرئيس وهو صريح في اعتبار الامر العام في المشتقات وكذا قول
قول المصنف المعلوم اما التحقق له في نفسه اصلا وهو المنفي والتحقق وهو الثابت صريح في اعتبار الامر الذي هو المعلوم في مفهوم المنفي والثابت
وذلك لان الضمير في قوله وهو المنفي وفي قوله وهو الثابت راجع الى المعلوم فكان حاصل التعريف ان المراد من المنفي هو المعلوم الذي لا تحقق
له وان الثابت هو المعلوم الذي له تحقق الثالث ان الامر العام الذي اعتبره القوم في مفهومات المشتقات هو شيء او امر ما ثبت له مأخذ
الاشتقاق وهو ليس اعم من المعلوم الذي وقع مقسما للثابت والمنفي لا بحسب الصدق ولا بحسب التحقيق وبحسب الاعتبار فلا يصح القول بان اعتبار المعلوم

في المشتق اعتبار امر خاص كما يدل عليه عبارة المحشي على ما نقول لو كان شيء صح كونه اعم مما يصح ويمكن ان يعلم كان التقسيم حاصلا وذلك فيه
والجواب عن الاول بان المنافشة على اعتبار العام او في صح اعلام عنه بالارجح الى الكل والوضع في ضاتهم وان الاصطلاح في تمهيد اصولهم
وليس المناقشة في بيان تركيب اللغة وكلام الرئيس كلام في نفس المقام حول اللغة وعن الثاني ان حاصل هذا التقسيم ان ما يصدق عليه المعلوم ما لا تحقق
له وهو المنفي او تحقق هو الثابت فالمراد المحدود وعن الثالث ان المراد بالامر العام ما لم يكن فارقا في اعتباره الى الحمل بخصوصه بل الامر العام
والمعلوم ليس كذلك لان الذهن لا يحتاج في ربطه الى المشتقات الا على انه محال وهو التقسيم بحال شيء ما اوامر ما فان الذهن يتبادر الى تقدير
من المشتق اي مشتق كان من غير نظر الى خصوصية المحال قوله فيتسم اليها لا يتحقق ذلك الا لا يمكن ان يقال لا يعقل ان التقسيم يستند على اعتبار
موصوف خاص في الاقسام فالمعلوم الذي هو الامر الخاص وان لم يكن وجب الاعتبار في الاقسام لكونها مشتقات لكنه يجب اعتباره فيها لخصوصية
المقسم لان الاقسام انما اشار الى المطلب وتفيده انه لا يقال ان عينت بسبب اعتبار القسمة اعتبار المقسم في الاقسام يستند على اعتبار صدقها عليه فذلك
لا يجديك نفعا وان اردت بعقل انه يجب ان يكون داخلا في مفهومات ما يقسم اليه من الاقسام فلا نسلم ان القسمة تستدعي ذلك كيف وحاصل
ما يرجع اليه التقسيم انما هو اتفاق اعتبار ما يصدق عليه المقسم من الاقسام وبعضها عن بعض باعتبارات مخصصة وذلك لا يستدعي الا الصدق عليه الا
عليه المقسم والصدق لا يستدعي الا ان يكون المحمول داخلا في مفهوم الموضوع نعم لو كانت القسمة ذاتية او حقيقية اوجب ذلك ان يكون المقسم باعتبار خصوصه
كلاهما داخلين في تمام مفهومات الاقسام لكن القسمة ها هنا ليست كذلك ولا يجب ان يكون ذاتية لولها قوله اي قسمين متباينين الى التقسيمين باعتبار
الخارج من كل منهما قسمان اذ التقسيم الاول فالخارج منه المنفي والثابت والتقسيم الثاني فالخارج منه الموجود والمعدوم بالنظر الى التقسيم الاول
لا ينبغي كون تلك الاقسام ثلاثة المنفي والثابت الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن انما هو بالنظر الى اعتبار التقسيم الاول والثاني معا
الاول جعل المعلوم منقسما الى المنفي والثابت الذي يندرج تحته الثابت الموجود والثابت الذي هو المعدوم الممكن واما بالقياس الى اعتبار التقسيم
الثاني فالاقسام الثلاثة الموجود والمعدوم المنفي والمعدوم الممكن لا في التقسيم الثاني قد انقسم المعلوم الى الموجود والمعدوم ويندرج تحت المعدوم المنفي والمعدوم
الثابت قوله وكانه الخ يعني لما كانت الاقسام بحسب الحقيقة ثلاثة بالقياس الى التقسيم الاول فالمنفي والثابت الموجود والثابت المعدوم الممكن واما
بالقياس الى التقسيم الثاني فالموجود والمعدوم المنفي والمعدوم الممكن في ما وجب على المصنف في تقسيم الاول التقسيم الثابت الى الموجود والمعدوم ولم يقسمه لئلا يتوهم
كون تقسيم الثابت قسمة كذلك يجب على المصنف بالقياس الى التقسيم الثاني تقسيم المعدوم الى المعدوم الثابت والمنفي ولم يقسمه لئلا يتوهم من اطلاق
على الموجود كون تقسيم المعدوم قسمة وكان ذلك التوهم هناك مدفوع بان المعدوم الذي هو قسم من الثابت هو المعدوم الممكن بالذي لا يشمل الممتنع
المطلق الشامل للمعدوم الممكن والممتنع كذلك التوهم المذكور هنا مندفع بان الثابت الذي هو قسيم من المعدوم هو الثابت الذي لا يكون هو
المعدوم الممكن لا الثابت المطلق الذي يتناول الموجود ايضا قوله وذلك يصدق عليه اي ذلك الثابت الذي لا يصدق على الموجود والحاصل ان
المعدوم الذي هو قسم من المعدوم في تقسيم الثابت لا يصدق على قسيم المعدوم اعني الموجود ولا يصدق على قسيم الثابت من المعدوم قوله اي تعلق قوله وهو
المنفي فالمراد لما كان عبارة المصنف محتملا لوجهين كان كل منهما اوفق بالمقام اشار اليها الا انه اورد فيها ما يدل على صحة كل الاحتمالين

اما الاحتمال الاول فهو ان يكون قوله متعلقا بالنفي المفاد من كلمة لا في قوله اما لا تحقق له بوجه فح يكون حاصل معنى الكلام ان ما يمكن اي العلم اما ان تنتفي
انتفاء الا ان ذلك الانتفاء بوجه من الوجوه وكونه من الانحاء وهذا كان حاصل معنى الكلام كذلك كان المراد بقوله وهو المعدوم مطلق المعدوم اي ما يسلب
عنه مطلق الوجود وقد عرفت معناهما فيما سلف واما الاحتمال الثاني فهو ان يجعل قوله بوجه متعلقا بالمنفي الذي هو التحقق في قوله لا تحقق له
حاصل المعنى على هذا ان ما يمكن ان يعلم اما ان لا تحقق له بوجه من وجوه التحقق وهذا كان المعنى كذلك كان المراد بالمعدوم في قوله وهو المعدوم المطلق اي
لم يكن موجودا بنحو من انحاء الوجود سواء كان ذلك الوجود ذهنيا او خارجيا قوله والاول اشمل لكن ينبغي ان يحمل على صحة الاحتمال الاول وبيان الاول
ان مطلق المعدوم الذي كان خارجا عن التقسيم بالقياس الى الاحتمال الاول اشمل من المعدوم المطلق الذي كان خارجا عن القسمة بالنظر الى الاحتمال
الثاني وذلك لان مطلق المعدوم مشتمل على المعدوم المطلق الذي لم يوجد لا في الذهن ولا في الخارج وشامل للمعدوم الذي كان موجودا في الذهن
ولم يكن موجودا في الخارج وللمعدوم الذي كان موجودا في الخارج دون الذهن بخلاف المعدوم المطلق لاختصاصه بالقسم الاول اثناء ان الاول اعني مطلق المعدوم
اوفق بالتقسيم الذي هو الوجود وذلك لان الظاهر من قوله وهو الموجود مطلق الموجود المجرد عن اي قيد كان حتى عن قيد الاطلاق ايضا فالظاهر هو اوفق
بين الاقسام في خصوصيات الحيثيات وشمولها بجميع ما يمكن صدقها عليها من الافراد فكان الظاهر هو الاحتمال الاول من تحرير كلامه ولينظر ان
التوافق انما يطلب بين النظرين او بين التقسيمين قوله وانما البعد عن تداخل الاقسام لكن يرجح الذي يحمل على اعتبار الاحتمال الثاني وصحة
وبيان الوجه الاول ان الثاني اعني المعدوم المطلق ابعد عن تداخل الاقسام والمعنى ان التقسيم على الاحتمال الثاني حينئذ لكونه اعني المعدوم المطلق
والموجود في الجملة ابعد عن التداخل وذلك لان حاصل التقسيم المذكور ح هو ان ما يمكن ان يعلم لا يمكن ان يكون معدوما مطلقا اي لم يكن موجودا
اصلا لا في الذهن ولا في الخارج او يكون موجودا في الجملة اي في الذهن او في الخارج فيكون التقسيم الى طرفي النقيض فيمتنع ان يصدق على
شيء واحد وهذا الذي ذكرناه هو معنى قوله لتعاكس الموجود والمعدوم بحسب الذهن والخارج لان معنى ان الموجود في الجملة والمعدوم بحسب الخارج والذهن
معا كل منهما ينعكس على الآخر في السلب فكما يصدق لا شيء من الموجود في الجملة معدوم في الذهن والخارج كذلك يصدق لا شيء من المعدوم في الذهن
والخارج بموجود في الجملة وعلى هذا كان المراد بالتعاكس هو التعاكس اللغوي المصطلح ويمكن ان يراد به التعاكس بالمعنى المتعارف فح يكون
كلمتهما على عكس الآخر بمعنى ان المعدوم المطلق اذا كان صادقا لم يكن الموجود في الجملة صادقا واذا كان الموجود في الجملة صادقا لم يكن المعدوم
المطلق صادقا ومحال اجتماعهما واذا كان التقسيم على الاحتمال الثاني ابعد عن التداخل كان ارجح في الصحة لان الاصل في التقسيم هو التقسيم الحقيقي
الواجب فيه ان ... اعني المعدوم المطلق السلب منقسم قسمة الى الموجود لانه وقع مورد التقسيم وكل معدوم من موارد التقسيم فالمعتبر فيه هو
ان شيء المطلق لا مطلق شيء الصغرى فقط واما الكبرى فلان مال التقسيم على ما قد عرفت الى ان جميع ما يصدق عليه المقسم من الافراد فبعضها يصدق
عليه هذا القسم وبعضها يصدق عليه ذلك القسم واذا كان ماله الى ذلك كان حقيقة المقسم قد اعتبرت على انها صادقة على جميع الافراد والمعتبر
على تلك الحيثية ليس الا الطبيعة المطلقة على ما قد سلف تحقيق ذلك بلا مزيد عليه فح كان المراد بالموجود الذي وقع مورد التقسيم هو الموجود
المطلق لا مطلق الموجود فكان الانسب بالمعدوم المطلق لا مطلق المعدوم وذلك لان التقسيم انما يعتبر موجودا مطلقا اذا كان المراد بتحقق ما في

قوله ولا له تحقق ما تحقق مطلق فح يكون المراد بالسلب في الجانب الآخر سلب التحقق المطلق وسلب التحقق المطلق ملازم مطلق وهو موقوف
بالعدم المطلق ملازم مطلق فيثبت المدعى اذا كان احد القسمين موجودا مطلقا كان الانسب ان يكون القسم الآخر معدوما مطلقا واما قوله لكن
دون التعميم وقال بعض الانسب منقسم قسمة من الظاهر من التقسيم هو مطلق الوجود لا الوجود المطلق على ما قد عرفت لكن يمكن ان يعتبر
ان يكون المراد به موجودا مطلقا قوله لا يقال المكان ... لتقرير السؤال ان المعدوم المطلق ليس مما يمكن ان يعلم فلا يصح تقسيمه اليه والا لزم
التقسيم الى المباين فانه قد ثبت ان المعدوم المطلق ليس مما يمكن ان يعلم لان كل ما يمكن ان يعلم فهو ممكن التحقق ولا شيء من المعدوم المطلق مما
يمكن تحققه ينتج من الثاني ليس شيء مما يمكن ان يعلم بمعدوم مطلق وينعكس الى قولنا لا شيء من المعدوم المطلق ممكن العلم وهو
المطلوب اما الصغرى فلان العلم بالشيء نفس تحققه في الذهن والفرق بينهما بالاعتبار فامكان العلم يستلزم امكان التحقق واما الكبرى
فلان كل ما كان معدوما مطلقا كان عدمه المطلق ضروريا وليس شيء مما كان عدمه المطلق ضروريا كان ممكن التحقق فليس شيء من المعدوم المطلق يمكن
التحقق اما الكبرى فبديهية واما الصغرى فلما قد تحقق في موضعه ان كل ما امكن تحققه في الجملة فهو متحقق في الجملة اما في الخارج او في الذهن
لكان الذهن او سافلا لم يكن متحققا لكونه التحقق وهو المعدوم المطلق لم يكن ممكن التحقق وهو المطلوب فيما نحن فيه ظهر ان قوله والمعدوم المطلق
لا يمكن تحققه اشارة الى كبرى القياس وقوله الذي كان عدمه المطلق ضروريا اشارة الى اثباتها وقوله وامكان العلم يستلزم امكان التحقق الى اثبات
الصغرى المطوية قوله لانا نقول ... اشارة الى منع الصغرى وتقريره لا نسلم ان كل ما يمكن ان يعلم ممكن التحقق وقوله امكان
العلم مستلزم لامكان تحقق ذلك الشيء قلنا لم لا يجوز ان يكون الشيء معلوما بالوجه وحاصلا في الذهن ... علم الشيء بالوجه ... ذلك
الشيء لا ... فامكان التحقق هو الوجه دون الشيء او نقول ان البحث ... ان العلم يمكن ان يكون معلوما بالكنه ...
لا ... ان ... بما ... في ... القسمة ... العلم بالوجه ... ان ... العلم بالوجه ... امكان العلم مستلزم
لامكان التحقق قوله فان قيل لما كان التقسيم مشيرا الى مرتبتي الوجود في الخارج والذهن بان الاول ...
وشيء ما لا ... الا بالماهية اي المراد التحقق على الاول ... وعلى الثاني ... وكذا الوجود ... الا بالماهية ...
شيء حصلت في اذهاننا صورة فتلك الصورة ... منه والحاصل في اذهاننا سواء كانت كلية او جزئية موجودة في الذهن
... وليست بموجودة في الخارج ... الوجود الذهني ... بالحقيقة ... صورة اخرى ...
عن ... في ذهن ... فلا يكون ... تعريف الوجود في الخارج ... ثم ان قوله ... الى ان تلك الصورة ...
... كلية ... التعريف ... موجودة في الذهن ... على ... الوجود الذهني ...
... الكلي ... في الخارج ... على ... تعريف الوجود في الخارج ... موجودة
في الذهن ... صدق ... الوجود في الخارج وهو ... تمام الطرد ... في ... الذي ذكرناه
... الى ... تمام ... لكن ... الذي ... تلك الصورة ... وعن

الصورة التي حصلت من ذلك الشيء في ذهن اخر لان مورد النقض انما هو ذلك الشيء وتلك الصورة [illegible] الشيء الاخر والصورة الاخرى
التي حصلت من نوع اخر قوله الصورة الحاصلة الخ اعم من ان يكون كلية في العقل او جزئية كما في التخيل والاحساس فلا يقال
اذا كانت تلك الصورة كلية فكيف تمتاز عن غيرها بهوية متشخصة لانا نقول تشخصها بحسب [illegible] وكليتها بحسب [illegible] فلا منافاة
صرح بذلك المحقق في شرح الاشارات قوله موجودة في الذهن الخ [illegible] الاول الى الصورة التي هي منتزعة
[illegible] في الذهن موجودة فيه سواء كانت تلك الصورة كلية كما اذا حدثت عن زيد انه انسان او جسم فقط من غير اعتبار زائد او
جزئية كما اذا حدثت عنه صورة مخصوصة بتشكلات وكيفيات والوان الى غير ذلك من العلائق العارضة لها من مقدار
[illegible] الثانية ان تلك الصورة ممتازة عن ذلك الشيء الذي اخذت منه العقل منه شيئا اذا اخذ صورة عن زيد كلية كانت او
جزئية فلا شك ان تلك الصورة المتشخصة مغايرة بهوية متشخصة من زيد [illegible] عن تلك الصورة الحاصلة من [illegible] ومغايرة
بهوية متشخصة عن الصور التي هي حاصلة من زيد في ذهن خالد فهذه مجموع امور ثلثة اشارة الى اثبات الامر الاول بقوله [illegible]
الثاني بقوله [illegible] فلما قال اما الامر الاول فلما [illegible] صحة الوجود الذهني [illegible]
فلما تقرر عندهم ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف التشخص واما الثالث فلان الموضوع من جملة المشخصات عنده
[illegible] الاول ان تلك الصورة المنتزعة موجودة في الذهن [illegible] على ذلك [illegible] الوجود الذهني فلا
[illegible] ذلك [illegible] ان الصورة المنتزعة عن زيد [illegible] موجودة في الذهن قائمة به موجودة
في الموضوع دون الشيء الذي اخذت تلك الصورة منه موجود في نفسه لا موجود في الموضوع [illegible] احد الوجودين [illegible] الوجود الاخر
وقد تقرر عندهم ان كل شيئين تخالفا في التشخص فقد ثبت ان [illegible] الصورة [illegible] عن الاخر بالهوية [illegible] متشخص
لا يقال [illegible] الذي اخذت منه الصورة قد يكون في الخارج موجودا في الموضوع كالطبائع العرضية [illegible] لانا نقول [illegible]
[illegible] ولو في الصورة في [illegible] بل انا نقول الاختلاف هناك متحقق [illegible] لاحد الوجودين في
موضوع والاخر في موضوع اخر واما الثالث فلان الصورة [illegible] من زيد اذا حصلت في ذهن عمرو [illegible] ذهن عمرو موضوعا لها
[illegible] من جملة المشخصات عندهم اذ حصلت في ذهن خالد [illegible] متشخصة
هناك من [illegible] ذلك الموضوع فكان كل من [illegible] ممتازة عن الاخرى بهوية متشخصة لا يقال
لم لا يجوز ان يكون تشخصها الحاصلة من احد الموضوعين [illegible] متشخصة حاصلة من الموضوع الاخر فلم يكن احديهما ممتازة
عن الاخرى بهوية متشخصة لانا نقول ذلك باطل [illegible] الموضوع [illegible] الهوية [illegible] فيه
[illegible] لحصول الصورة بعينها في موضوعات متعددة [illegible] الى احد الموضوعين [illegible] عن الاخر [illegible]
او لم [illegible] فان استقل يلزم [illegible] العلتين على معلول شخصي [illegible] عن الاخر [illegible] احد التشخصين

[illegible]

ارتفاع التعقل الاخر لان التعقل لا يزول عن النفس الا ببطلان حلول الصورة فيها ثم نقول ولما ذكر مجموع تلك الامور المتقدمات
[illegible] في حدود [illegible] ذلك [illegible] الصورة [illegible] وان كانت ممتازة عما عداها [illegible] التشخص [illegible] و
[illegible] الاخر انما يتم اذا كانت موجودة في الذهن دون الخارج ولو كانت موجودة في الذهن ولم يكن ممتازة بالهوية عن الشيء [illegible]
العقل منه فذلك [illegible] تلك الصورة ممتازة عن الشيء [illegible] بالهوية بان تكون الصورة الحاصلة في الذهن [illegible]
ذلك الشيء كلية وذلك الشيء جزئي [illegible] وانما تكون هوية الصورة الذهنية [illegible] ذلك الشيء الموجود في الخارج
حاصل هذا الايراد راجع الى ما [illegible] الشارح من النقض بالجزئيات المدركة بالحواس المرتسمة في القوى الباطنة ولم يظهر اعتراض الشيخ
يكون جوابه بعينه ما اجاب الشارح [illegible] الشرح [illegible] نقول لو كان [illegible] الصورة المنتزعة من الشيء الموجود في
الخارج لو كانت ممتازة بهوية متشخصة عن ذلك الشيء لكانت ممتازة بالهوية [illegible]
[illegible] ممتازة عن صورة اخرى ماخوذة من ذلك الشيء حاصلة في ذهن اخر [illegible]
الوجود [illegible] ان تكون [illegible] الى اذهان متعددة كنسبة الهوية الموجودة في الخارج الى المدركة [illegible] مختلفة [illegible]
ذلك القول بالاشارة الى اثبات [illegible] بالهوية عن الصورة الاخرى الحاصلة في ذهن اخر [illegible] بالهوية
[illegible] في اذهان متعددة في حالة واحدة فلم يكن احدى النسبتين كالنسبة الاخرى [illegible]
نقول لما كان من قواعدهم ان الصور العقلية تمتاز عن الخارجية بوجوه منها ان الصور العقلية غير متناهية بخلاف الصور الخارجية فان
المتشكل بشكل مخصوص [illegible] ان يتشكل بشكل اخر [illegible] العقل [illegible] من الصور العقلية [illegible]
حلولها في محل الصغيرة وذلك [illegible] على [illegible] السموات والارض والجبال [illegible] بخلاف الصور المادية الخارجية
[illegible] منها لا تحل في محل الصغيرة ومنها ان الضعيفة من الصور العقلية لا تمحى بالقوى بخلاف الخارجيات [illegible]
[illegible] يسهل [illegible] الى المدركة من غير [illegible] بخلاف الصور العينية المادية جاز للمتوهم ان يتوهم حلولها
الوجود الذهني في اذهان متعددة في حالة واحدة [illegible] بهوياتها المتشخصة [illegible] وجود
[illegible] فقوله فقد اختلف الوجود يستلزم اختلاف التشخص [illegible] بذلك ان الاختلاف في مطلق الوجود يستلزم الاختلاف بالتشخص
[illegible] لم لا يجوز ان [illegible] الوجود الذي [illegible] التشخص وهو الوجود الخارجي [illegible] اختلاف الوجود يستلزم
اختلاف التشخص ان كل شيئين لم يكن وجودا [illegible] في الخارج [illegible] في الخارج لم [illegible] احدهما [illegible] الاخر و
[illegible] ان اختلاف الوجود بحسب الخارج والذهن يستلزم اختلاف التشخص فذلك [illegible] هو محل النزاع فان من [illegible] الوجود
في الذهن [illegible] بهوية متشخصة [illegible] ان الوجود في الذهن [illegible] في الخارج لاختلاف
الوجود [illegible] في اثبات الوجود الذهني [illegible] في الخارج [illegible]

اجتماع النقيضين ويحكم عليه باحكام ثبوتية صادقة في نفس الامر بكونها محكوما عليها بالامكان العام وبلزومها وملازمة لبعض الاشيا

وكالممتنع مثلا حض فرد المعدوم وبما من شريك الباري جل مجده وذلك يقتضي ثبوتها اذ ثبوت الشي لغيره فرع ثبوته في نفسه

اذ ليس ثبوت تلك الامور المتعلقة في الخارج في الذهن وذلك بين على ان الممتنعات العقلية كشريك الباري واجتماع النقيضين مما

يحكم باحكام ثبوتية لها وجودات ذهنية فلو كان كل موجود في الذهن مغايرا عندهم بهوية متشخصة مما علوه لوجب ان يكون شريك

الباري جزئية في الذهن يحكم بما علوه وذلك باطل بالضرورة وهي لعنة ما عليه جمهور العقلاء ولم يذهب الكثير ذلك احد من

العقلاء اما ما نفي تلك الصورة المرتفعة عن الوجود في الخارج عند الحكم متغايرة في الذهن بهوية متشخصة مما حذرت ما في الخارج

تلك الصورة في انها متغايرة في الخارج بهوية متشخصة كذلك هي متغايرة متعلقة بهوية في الذهن عن جميع ما علاها بهوية اخرى جامع

لم من تلقاء الذهن والذي يدل على ذلك وهو ان العقل اذا لاحظه من الجزئي في الخارج كونه مكنوفة بمشخصات معينة مكتوبة

بكيفيات مخصوصة بحيث يكون ان يكون مطلقة عن المادة فتقسم بالجزئية عن محسوس اخر كونه مخصوصا بتلك الخصوصيات لا لكونها

بخصوصية حصلت له من تلقاء الذهن وذلك واضح جدا فانه لو كان الجزئية للصورة الحاصلة عند العقل لدى الاحساس بشخص تلك الهوية

الحادثة من تلقاء الذهن لما امكن الحكم على بعض الصور بالكلية وعلى بعضها بالجزئية لان الصور كلها كلية كانت او جزئية هي جزئية

بالقياس الى الهوية العارضة لها من تلقاء الذهن فاذا ثبت ان الصورة عند الاحساس متغايرة في الذهن بالهوية الخارجية الى صفة

مع تلك الصورة عند العقل فلو عرضت لها هوية اخرى من تلقاء الذهن لحصلت لشي واحد في ذهن واحد هويتان وذلك لا يعقل

بكم على جميع ما هو موجود في الذهن بالكلية والجزئية والذهنية الى غير ذلك مما يشبه ذلك وهي احكام ثبوتية تستدعي وجود الموضوع

في الذهن وذلك لان الموجود في الخارج لا يصلح ان يكون مصداقا لتلك الحكم بذلك مما يشتمل الوجود الذهني فذلك الوجود الذهني

يكون نفس الوجود المعروض للهوية المتشخصة في الذهن او وجود اخر لا سبيل الى الاول لما عاد بينهما الهوية وتلك الاحكام فتعين ان يكون ذلك

وجودا اخر معاندا للوجود الاول لان تعاند العوارض يدل على تعاند المعروضات فيلزم ان يكون ذلك الوجود الاخر معروضا للهوية المتشخصة

ايضا لكونه مخالفا للوجود الاول وقد ثبت ان الاختلاف في الهوية وذلك مما لم يقل به احد من اصحاب الوجود الذهني على انا نقول ذلك

الوجود الاخر لو كان متشخصا بهويات ذهنية لم يكن مصداقا لتلك الاحكام ايضا وهي حاصل انا احد بين الامرين اللذين لا

يكون الاختلاف في الوجودين الا اختلافا في الهوية او لم يكن احد الوجودين مخالفا ومعاندا للاخر لكن بطلانه بين بالاتفاق

بالبرهان فتعين الاول وهو ان تم غاية ما يتحمل ان يدفع بهذا الاشكال بان يقال ان تلك الاحكام ليس حكايات عن ثبوت الاعتبارات ذهنية

وليست امورا ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار العقل واذا كانت كذلك جاز ان يكون الصورة الذهنية المتشخصة مستحقات في نفسها

يلحقها تلك الاحكام بحسب الاعتبارات اللاحقة بها من تلقاء الذهن فاذا لاحظ العقل على انها قائمة بالذهن موجودة فيه

وجود العرض في الموضوع تكون جزئية واذا اعتبرها العقل على انها موجودة في الذهن وجود شي في الزمان او في المكان كانت

وجوده

كلية وليس لذلك تلك الاعتبارات كما انها لاحقة بما هو موجود في الذهن من تلقاء الذهن كذلك يجوز ان يلحق من تلقائه ما هو موجود

في الخارج ايضا فلا حاجة في اعتبار مصداق تلك الاحكام الى اثبات وجود اخر وراء الوجود في الخارج ولو كانت الهوية العينية الموجودة

في الخارج نائبة عن اعتبارات عقلية وتصرفات ذهنية كانت الهوية الذهنية المتشخصة ايضا كذلك لان العقل كما لا يمكنه ان

يحكم على الهوية الخارجية بجزئية متشابهة الى الكثرة كذلك لا يمكنه الحكم على الهوية الذهنية بتلك البتة وكما انه فرق ذلك

الحكم الى تجريد الصورة عن العلائق الذهنية والهوية المادية كذلك يحتاج في الهوية الذهنية الى ذلك التجريد فلا بد للصورة

الذهنية المتشخصة بهوية متشخصة من تجريد اخر في تلك الاحكام فاما يتسلسل او ينتهي الى صورة غير متغايرة بالهوية وهو المطلوب

هو تمام الذي قد يشتهر عليه لا ينافي هو انما هو لان الصورة الحاصلة عند اذهاننا اما ان تكون مجردة عن المادة ولا يتأتى التجريد

تاما فليس لها ما يكون منافيا للتعين والتشخص لان الخارج لتجردها تاما ولا من تلقاء الذهن لما قد حقق الفاضل ذلك في حواشيه

في الذهن واما اطلاق المعلوم على ذلك الصور واطلاق الموضوعات على الاذهان بالقياس الى صورها فيها فكل ذلك من باب التشبيه للامور

الذهنية بالامور العينية لان الوجود في الذهن صار موجودا في الخارج موردا للهوية العينية لا ينافي قيامه الذهني من خارج جاء بهما ذهنا ان

ان يكون مكشوفة بالعلائق فلا بد وان يكون متعينة لكن تعينها ليس من تلقاء الذهن بل من تلقاء المادة وما يلحقها من العوارض

الغريبة اعلم ان في كيفية انتزاع الصورة المجردة في النفس عند الحكماء ثلث احتمالات ذهب الى كل واحد منها طائفة اولها ان منهم

ان الصورة الانسانية اذا جردها العقل من المادة ولواحقها ثم الطبيعة في الذهن صارت صورة جزئية في الذهن من تلقاء

الذهن ومع ذلك فتلك الصورة كلية ايضا باعتبار ان الصورة الانسانية الصالحة لان يكون كثيرة ولان لا يكون لو كانت في

اي مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه اي واحد من تلك الاشخاص سيعالى ان يدركه الذهن حصل فيه تلك

الصورة بعينها وهذا الاحتمال ذهب اليه المحقق الطوسي في شرح الاشارات وثانيها ان تلك الصورة اذا اخذها العقل صارت في سعة

حصولها في ذهن متشخصة ومتعددة بها لصفات تلك النفس مثلا متشخصة قائمة بالنفس وليست عامة ولا كلية لكن المعلوم بها كان

عاما كليا سميت تلك الصورة كلية ايضا والى هذا الاحتمال ذهب الامام في شرح الاشارات وكل من الاحتمالين يعم حول

ظاهر كلامهم وثالثها ان يكون مذهبهم ان الصورة مع انها مجردة عن العلائق حاصلة في الذهن كحصول العرض في الموضوع وعارضة

متشابهة الى الكثرة بحيث اذا لاحظها العقل جوز صدقها على الكثرة وليس من ذلك لا من الخارج لتجردها ولا من جهة الذهن

لعدم اكتنافها بالهوية من تلقاء ذلك الطرف وهذا الذي ذكرناه من الاحتمال ذهب اليه المتأخرون من اتباع المشائية وهو

الاوفق باصولهم وتقاريعهم في هذا الفصل وبهذا النظر لكي يرتفع باحقاقه تبين ان الصورة حاصلة من الشي

موجودة في الذهن ومغايرة عن ذلك الشي وعن الصورة الحاصلة منه في ذهن اخر بهوية متشخصة فظهر لك ان ما ذكر الشيخ

من الدليل على كون الموجود في الذهن كليا غير متغاير بالهوية المتشخصة ليس على ما ينبغي وذلك لان حاصل ما ذكر من الدليل

قوله فان الذهن لا يدرك الا امرا كليا هو ان كل ما هو موجود في الذهن فهو مدرك وكل ما هو مدرك الذهن فهو امر كلي ينتج ان كل ما
هو في الذهن فهو امر كلي واذ قد حقق المحشي ان كل موجود في الذهن فهو متجرد عن الهوية الشخصية ظهر بطلان ما استدل عليه المتكلم
فظهر منه بطلان دليله لان المطلب اللازم للدليل فساده يلزم فساد الدليل وانما لم يقل يظهر بذلك فساد ما ذكره المحشي او بطلان
ما ذكره لان مقصود المطلب الموجود في الذهن يحتمل ان يراد منه الموجود لا على نحو وجدانه وهذا الوجود الخارجي يراد بالاوسط اعني
من مدركات الذهن ما هو مدرك بالذات من توسط القوى والالات فلا يرد ما اورد على الشارح كذلك ويحوط **قوله** مع انك تدرك
اشارة الى ايراد النقض على الدليل المذكور وتقريره ان ما ذكرت في بيان ان الموجود في الذهن كلي ليس متجردا عن الهوية صحيح لزم منه ان لا يكون
العقل مدركا ويكون مدركه هو الحواس فذلك بعيد جدا وانما قال نظرا الى القول لانه ما يظهر من كلامه رحمه الله بالمطابقة هو ان العقل لا يدرك
شيئا سوى الكليات وان الحواس هي المدركة للجزئيات فلذلك اورد منه ثم اورد لبيان بطلان القول المذكور وجهين وتقرير الوجه الاول انهم قد
اتفقوا على ان كل ما هو مدرك فهو شيء تشير اليه بقولك انا وهو ليس شيء من الحواس كذلك ينتج ليس شيء مما يدرك بالجسمانية [illegible]
قوى ليس شيء من الحواس بمدرك [illegible] وتقرير الوجه الثاني انا نحكم [illegible] من القوى الباطنة فليست تشكون بعضها وبعضها [illegible]
[illegible] العقلاء وقد تقرر عندهم ان كل ما لا يشعر بذاته لا يشعر بغيره ينتج ان شيء من الحواس ليس يشعر بغيره وهو المطلوب فقوله [illegible]
اشارة الى صغرى القياس من الشكل الاول [illegible] وقوله لان ما لا يشعر بذاته اشارة الى كبرى القياس من الاول في الوجه الثاني
وصغراه مطوية **قوله** وان ما لا يشعر بذاته لا يشعر بغيره قال الشيخ الرئيس في الاشارات كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة
من الفعل انه يعقل وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته انتهى كلامه وقد اتضح ذلك فان ما لا يعقل غيره لا يمكن
لعدم الاصل وقال المحقق في شرح الاشارات فهم بعض الناظرين في الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجزئية بالة المعقولات بذاتها
ان المدرك للجزئيات هي الالة لا النفس وخفي عليهم انهم يقولون النفس تدرك الجزئيات وما طولوا الكلام في ذلك وجعلوا اعتراضاتهم
وتشنيعاتهم ولذا قد تبع [illegible] الى هنا كلامه فقد تقرر منه ذلك ان نسبة الادراك الى الحواس ليس منهم **قوله**
فلا فقلنا الوجود الذهني لم يسم له وجه لما كان الاصل في القيود هو الاحتراز فكان الظاهر على ذلك ان يكون القوى مقيدة بالباطنة الاحتراز
عن مدركات الحس الظاهر اعني على التقيد المذكور بوجوه وتوجيه ان يقال ظاهر التقييد المذكور هو الاحتراز عن المدركات بالحس الظاهر لكن الاحتراز
عنها غير موجه وذلك لان الاحتراز عنها لا يكون الا لاحد امرين احدهما ان مدركات الحواس الظاهرة ليس ادراكها بالالات بل انما
تدرك من خارج كما هو الظاهر من حال الاحساس فقال انما قيد الجزئيات المدركة بالحواس بكونها مرتسمة في القوى الباطنة لان الكليات
المدركة بالحواس بكونها مرتسمة في القوى الباطنة لا للكليات المدركة بالحواس الغير المرتسمة في القوى الباطنة ليس ادراكها بالالات
فلا يرد النقض على التوقيفي وثانيهما ان مدركات الحس الظاهر وان كانت ترتسم عند احساسها في الحس الظاهر لكنها ليس عند ارتسامها
صورا جزئية وثانيهما ان تلك المدركات وان كانت عند احساسها صورا جزئية لكن لا يصدق عليها انها موجودة ذهنية حتى

يرد بها النقض على التوقيفي وكل من تلك الامور الثلاثة باطل فالاحتراز غير موجه فلا وجه للتقييد المذكور فيه ثم استدل على بطلان الامر
الثالث من الثلاثة واورد لبيان فساد الامرين الاولين نقلا عن الشيخ الرئيس ما وجه التمسك بكلام الشيخ انه قال بان كل احساس ادراك
واذا ثبت من كلامه ان كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك ظهر ان الاحساس اخذ صورة المحسوس وليس الاخذ الا الارتسام فثبت من كلام
الشيخ ان الاحساس يلتزم ارتسام الصورة ثم من المعلوم ان تلك الجزئية انما هي المادة اخذها مع لواحقها ومع نسبة ما الى المادة فكانت تلك
الصورة صورة جزئية فظهر من كلام الشيخ فساد الامرين جميعا واما وجه الاستدلال فتوجيه ان يقال تلك الصورة الحاصلة عند العقل ليس وجودها
مما يترتب عليه الاثار الخارجية وذلك لانا اذا راينا النار والجبل وحصلت صورتها عند حسنا فلو كان ذلك الحصول مما يترتب عليه الاثار لزم
من ذلك احراق الحواس والعظام واذا لم يكن ذلك الحصول مما يترتب عليه الاثار الخارجي كان حصولا ذهنيا فالنقض على التوقيفي
لا يرد بالصورة المرتسمة في القوى الباطنة كذلك يرد بالمرتسمات عند الحواس الظاهرة فلا وجه للتقييد المذكور فقلت ما ذكر حاصل
الجواب حمل التقييد على التحقيق دون الاحتراز **قوله** كل ادراك انما هو اعلم ان كل ادراك فهو اخذ صورة فذلك الاخذ اما ان يكون مع تجريد
او لم يكن الثاني يسمى علما حضوريا والاول اما ان يكون مع تجريد تام عن المادة وعلائقها او لم يكن والاول يسمى تعقلا والثاني اما ان
يكون مع نسبة ما للصورة المجردة الى المادة او لم يكن والاول يسمى احساسا والثاني اما ان يكون العلائق المادية من الاين والوضع والكيف
والشكل الجزئي او لا والاول يسمى تخيلا والثاني توهما فقوله هو اخذ صورة المدرك اشارة الى الصورة في الادراك المطلق حصوليا كان او
انطباعيا تعقلا كان او احساسا تخيلا كان او توهما وقوله بنحو من الانحاء اشارة الى اختلاف انواع الادراك في تفاوت مراتبها تجردا
وقوله فان كان الادراك ادراكا لشيء مادي اشارة الى الادراك بالالات وقوله فهو اخذ صورته مجردة عن المادة اشارة الى التعريف العام
الا بعض جزئي الى تعريف العلم الانطباعي مطلقا وقوله تجريدا اشارة الى تفاوت مراتبها واختلاف انواعها ثم قوله فالحس باخذ اشارة
الى تفصيل ما قد اجمل اولا من انواع الادراكات الاربعة فقوله ياخذ الصورة عن المادة مع لواحقها اشارة الى التعريف الاول من الاقسام
الاقسام فتقاصيل على وجه الاستقصاء المذكور في الشفاء ولكن نفصل تلك الاقسام بعض التفصيل فنقول كل ما يتحقق به الادراك فهو لا
اما ان يكون ماديا او مجردا عن المادة فان كان مجردا عن المادة فالعاقل منها لم يكن الحس في ادراك ذلك الشيء فاقرا الى تجريده عن المادة و
لواحقها وذلك لان التجريد فرع تحقق المادة وحيث لا مادة ولا لواحقها لا تجريد ايضا قال في شرح الاشارات المحقق الذي لا يتعلق بالمادة اصلا
ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا فهو معقول لذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من
جهة القوة العاقلة لا من جهته لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل وتعبير معقول بل العاقلة تحتاج الى عمل يعمل بشيء فالتجريد عملية انتهى
وان كان ذلك ماديا فلا بد في ادراكه من صرف من التجريد والتجريد مراتب اولها الحس لان الحس من امكنة الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند
المدرك على هيئات مخصوصة محسوسة من الاين والمتى والوضع والكيف فالتجريد في هذه المرتبة حاصل في الادراك الحسي للاين الكاملة وهو غير تام
لبقاء النسبة للصورة الحاصلة مع المادة الموجودة في الخارج من حيث انه هو التخيل لان الصورة الخيالية وان كانت ترجمت بسبب اعتبارها بالعلائق

المادية لكن يجب ان يكون حاضرا فكانت مجردة عن النسبة الى المادة الخ ثم مرتبتها التوهم وذلك المضافات للصورة الوهمية بالصورة المعقولة
من جهة عدم اكتنافها بالعلايق المادة المحسوسة ما عدا الحواس الظاهرة وشابهتها بالصور الخيالية من حيث كونها صورة جزئية وذلك كادراك
العقل … فانه يكون داعيا الى الهرب عنها وكادراك الشاة معنى الذيب يكون داعيا الى الهرب عنه فظهر ان كان التوهم في درجات التجرد فوق
التخييل نص على ذلك الرئيس في طبيعيات الشفاء ثم الاعلى في درجات التجريد هو التعقل وذلك التجريد للصورة المعقولة من المادة ولواحقها المسماة
دعوى ان يكون في مادة جزئية او في علايقها فاستبان مما ذكرنا ان الاول من تلك المراتب مشروطة بثلثة اشياء حضور المادة واكتنافها با
الهيآت المحسوسة وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد من الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع كذا حققه المحقق في شرح
الاشارات قوله عن المادة تجريدا ما الخ اقول قد وقع اختلافهم في المادة التي يجب تجريد الصورة عنها في انواع الادراكات فذهب الامام الرازي
في شرح الاشارات الى ان المراد بتلك المادة هو المحل مطلقا سواء كان محسوسا كحبة السرير مثلا كالهيولى وسواء كان معقولا بالحال كالهيولى
معقولا كالموضوع ثم بعدما قرر ذلك اورد شكا فقال ان المحل حينئذ معقولة لا في تعقلها تعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل
للخشب فقد عقلها فاذن ليست المادة مانعة التعقل فاجاب عن ذلك بان التعقل ان كان حصول ماهية معقولة كان المانع عن التعقل هو
المادة لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقة حاصلة لذاته فهو معقول لذاته حتى عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم تكن حقيقته حاصلة
لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ولا يصير معقولا لمحل بل لغيره ذلك الغير هو المادة واورد عليه بعضهم ان الجسم ليس في محل وليس عاقلا
لذاته والصورة المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى العقل بل تصير معقولة فليس للمراد … بغير افتقارها في التقوم الى الغير
الجسم مفتقر في التقوم ذاته الى المادة التي هي الهيولى واما الصورة المعقولة فانها من حيث هي معقولة ليست حاصلة في الموضوع من حيث انها
علم فهي من صفات النفس والعلم بها حضوري … محقق بالعلم الاشراقي وذهب المحقق الطوسي في شرح الاشارات الى ان تلك المادة هي الهيولى
لا غير لانها هي المتخصصة لكون ما يكل فيها من الصورة والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة شيئا ما ذات وضع ومن حيث لا يكل فيها … ان
توخذ من حيث هي كذلك وح لا يكون شيء منها معقولا ويمكن ان توخذ مجردة عن اللواحق المتخصصة وح يكون جميعها معقولا فهذا هو منع
المادة عن كون الشيء معقولا بهذا الكلام … وذلك يوجب في الاول لانه ان اريد ان المادة لذاتها … تستدعي التشخص والوضع ولانه
اي غير ذلك لوجب ان لا تعقل المادة على التقدير … تعقل … النفس ذات وضع ولانه لا يريد بذلك ان المادة بحسب الوجود في الخارج تستدعي
ذلك في كيف التجريد في التعقل عن وجودها الخارجي والتجرد عن الوجودات العينية كما يجب في ادراك الصور العقلية كذلك يجب في تعقل
للمفارقات ايضا نص على ذلك الرئيس في الفصل الثاني من المقالة الثانية من الهيات الشفاء فح لا يجعل التعقلات المتعلقة
بالمادية فارقة الى التجريد دون ما يتعلق بالمفارقات لكن جعل احد النوعين فارقة الى التجريد دون الآخر … حققه الشيخ في موضع
من الشفاء والاشارات وايضا كما يجب التجريد في انواع الادراكات عن وجود المادة في الخارج كذلك يجب … في التخييل التجريد عن اللواحق
المادية في الخارج ايضا وذلك ما ليس ما ينكره احد من العقلاء وجعل الاحساس والتخييل تجريدا عن المادة دون اللواحق المادية يقتضي خلافه

ذلك

ذلك لان في ما ذكرت من ان الشيخ انما يتعرض وجها في تعقلات كلية ولم يذكر انواع الادراكات فظهر انه يتعرض ذلك فيها لان التشخص و
الوضع … في الاحساس والتخييل التجرد عن المادة وجب في جميع انواع الادراكات اما ما اخترناه وتحقيق عندي ان المراد بالمادة
الهيولى المتشخصة الموجودة في الخارج وعلايقها تحصل في تلك المادة من الصور الحالة فيها والاعراض اللاحقة بها من مقدار ووضع واين
العيني من كيفيات وتشكلات مخصوصة واوضاع والوان معينة وانما اعتبر التجرد في انواع التعقلات عن العلايق المادية عن ذلك لان
التعقل عندهم نفس انطباع الذهن بلا شبهة عن ذلك لان التعقل وجد عنده كان من لوازم وجود تلك العلايق المادية لو لم يكن النفس
ان تكون مفارقة عن وجود المادة في الخارج وعن وجود لوازمها كذلك فسر التعقل تلك الحقائق بالتجريد على ذلك الوجه فهذا التعريف
كانه تعريف للحصول بما هو … المحققة فاعلم ان التعلق بمعنى الحصول عند العقل فان كان حضوريا كان الحصول الحضور للصورة العينية
عند الذهن وان كان انطباعيا فاما ان يتعلق بالمفارقات او بالعلايق المادية فان كان الاول كان الحصول باخذ ماهيتها مجردة عن وجود
المفارقات وان كان الثاني كان الحصول باخذ ماهيتها مجردة عن وجود المواد ولا يكل فيها من الصور والعوارض العرضية … وان كان حسا كان
ذلك الحصول … مع الانطباع المشروط بحضور المادة بعلايقها وان كان تخيلا او توهما كان الحصول بتجرد تاما عن وجود المادة
في الخارج والذي يوضح ما ذكرنا انهم جعلوا الصورة المنتزعة لدى الحاس متوقفة على حضور المادة غير مجردة بتجريد … ما فعلى هذا لا يريد
العام من المحل حيث معقولة لا في تعقلها تعقل الحال لان المعتبر انما هو التجريد من وجودات وجود علايقها … لوجودها
فليس قلت ما ذكرت … قولهم ان التخييل اخذ صورة مجردة عن المادة دون اخذها من اللواحق … من الوضع الجزئي والكيف والمحل المحسوسين
فقد كان وجود المادة في الخارج من لوازم الوجودات الخارجية للعلايق المادية كان التجريد عن وجود المادة تجريدا عن وجودات العلايق
في الخارج فاقول تجرد الصورة الخيالية عن ان تكون موجودة في المادة المتشخصة الموجودة بوجودها العيني قول بتجردها عن الوجودات العينية
لعلايقها … انتفاء اللازم انتفى الملزوم نعم اذا اخذ الخيال صورة جزئية فلا بد ان يأخذ مع اللواحق الذهنية كمقادير
الذهنية والعلايق المادية من لوازم الجزئية في الذهن وفي الخارج فاخذ الخيال اياها ليس الا تجردها من الوجود الذهني وبالجملة تجويز ان الخيال
ياخذ صورة مجردة عن المادة دون عوارضها العرضية بعيد في هذا المقام … تركناها مخافة الاطناب قوله بل هو
انه ليس المراد بذلك ان ما حصل في الخارج من التصور … حصلت عند العقل وصارت موجودة موجودا ذهنيا عند العقل والاحساس
بل مقصوده بذلك ان العقل اذا احس شيئا صار بذلك مستعدا لان يفيض صورة مثال الصورة المتشخصة الموجودة في الخارج لو لم يكن الشيء ولو اذا احس
بالعلايق المادية حكم … بذلك تغيضان … صور مماثلة لصور تلك العلايق الموجودة في الخارج فتعاضدت بذلك امثال تلك الصور وتلك العلايق
على النفس او على قوة لها وذلك الشيخ في طبيعيات الشفاء قوله وذلك قول انه اشارة الى الجواب عن الاعتراض الذي اورده …
بقوله وبهذه الجزئيات … ان ما ذكرت من التعقل بالجزئيات المرتسمة في القوى الباطنة انما يتجه تفيد بالهوية المتشخصة …
تعريف الهوية القاطعة للشركة فالجزئية لو اريد بها هوية تمنع الشركة على الاجتماع فقط دون البدلية لكن لم لا يريد ذلك بل المراد

بالهوية هوية يمتنع بها فرض الاشتراك فيه سواء كان على سبيل الاجتماع او على سبيل البدلية فانه نوع التعقل لكن صور المرتسمة في القوى
وان كانت متخالفة بهوية مانعة من الشركة بحسب الاجتماع لكنها ليست مانعة عن الشركة بحسب البدلية **قوله** على وجه الاجتماع
يمنع الاشتراك على وجه الاجتماع ان تكون نسبته الى الجميع كنسبته الى واحد واحد ومنع الشركة على سبيل البدلية ان تكون نسبته الى كل واحد
من الكثرة كنسبته الى واحد منها والحاصل ان يحاذ الكثرة بمعنى انها كثيرة يأباه ان يكون المعقد موجبا في الاعتبار الثاني دون الاول
قوله وكذا سائر الصور الخيالية والوهمية الخ كأنه اشارة الى ما يكاد يتوهم من ان يقال ما ذكرت غير حاسم لمادة الشبهة لان
التعقل بالصور الخيالية الغير المتشابهة كافراد الانسان وبالخيالات التي ليس لها اشباه ونظائر في الوجود كالانسان ذي عشرين راسا
وذي مائة رجل وهذا غير مندفع لما الاول فلان الصورة المرتسمة فرد من افراد الانسان وان جاز صدقها عند الذهن على ذلك الفرد
لاخذ العقل اياها فيه لكن ليس للعقل ان يجوز صدقها على افراد اخر على سبيل البدلية لعدم تشابهها واما الثاني فلامتناع صدقه على كل من
الافراد الجزئية [illegible] كل من تلك الصورتين متخالفة عن جميع ما عداها بهوية مانعة عن الشركة على سبيل الاجتماع والبدلية معا
مع ان تلك الصورتين كل منهما من موجودات الذهنية دون الخارجية وحاصل الدفع ما ذكرنا من تجويز الاشتراك على البدلية ليس امرا
للصور الخيالية المنتزعة من المتشابهة كافراد البيضة والذباب او النملة والعنكبوت بل ذلك الحكم يجري في كل صورة فاذا احضرت
من فرد موجود في الخارج فاما ان يوجد في الخارج لذلك الفرد شبيه في التشخص او لم يوجد فان وجد كان منطبقا على كل من ذينك الفردين
على وجه البدلية وان لم يوجد يمكن ان يتخيل افراد اخر مشابهة في التشخص لذلك الفرد فينطبق تلك الصورة على كل من تلك الافراد
المفروضة المتشابهة على البدلية وان لم يكن لتلك الصورة ماخذ بحسب الوجود في الخارج بل كانت من جملة مخترعات الخيال كالانسان
ذي اربعة [illegible] او كان للعقل الكلي [illegible] كان كل منها كعين الصورة الاخرى التي اخترعها وبالجملة ليس شيء من صور خيالية
الا ويمكن صدقها على الكثرة اما المعينة او المفروضة على سبيل البدلية دون الاجتماع **قوله** لكونها مجردة عن المادة ولواحقها
قد وقع الاختلاف في اللواحق المادية التي يجب تجريد الصورة عنها عند التعقل فما ذهب الامام العلامة الى انها هي جميع
العوارض مفارقة كانت او لازمة للوجود كانت او للماهية واختار المحقق الطوسي ان لوازم الماهية كزوجية الاربعة وفردية الخمسة ليست
من اللواحق المادية وعلائقها ويستدل على ذلك الوجه بانه ادعى ان العلائق الوضعية بحيث مستندة الى نفس الماهية ولا شيء من الماهيات
مستند الى نفس الماهيات فلم تكن عرضية [illegible] لوازم الماهيات لا يمكن [illegible] عن الماهية وكل ما هو كذلك [illegible] الانفكاك
فلم يكن لوازم الماهيات عرضية وكذا لوازم الماهية لا تجرد المادة عنها حين كونها معقولة والعلائق الوضعية يجب تجريد الماهية عنها
عند تعقلها فلم تكن عرضية [illegible] واختار العلامة ذلك لان التجريد عنه على ما قد عرفت سابقا انما هو احداث تكون للبساطة في
الصورة المعقولة وتقريبها الى البسائط التوائم بعينها فاوجب تعقل المركب من المادة [illegible] التحليل الى جزئية بحيث يكون
كل منها قائم بذاته [illegible] تعقلات المركبات من الموضوعات [illegible] لوجوب تحليلها الى اجزائها [illegible]

فتعقل

حصول المركب في الخارج لما كان باجزائه فلا جرم يكون في الذهن كذلك فلابد من التحليل باجزائه وعوارضه فقط ليتميز عند العقل ما هو
في جوهره ولا يخفى عليك ان التعقل ليس الا عبارة عن وجود الماهية في الذهن مجردة عن اللواحق والعلائق المادية لا يحصل عند العقل الا بالا
نسلاخ عن تحصيلاتها العينية بوجود وجوداتها وما يلزمها من الاشكال العينية والاوضاع المخصوصة والكيفية لما هو متعقد بوجودات
متعينة في الخارج او في قوى النفس من [illegible] الجسمانية فاللواحق المادية نسبة الا ما يلحق المادة على انها متعينة تعينات شخصية
سواء كانت صورا شخصية مقترنة للمادة او عوارض معينة [illegible] في جوهر مركب من المادة والصورة سواء كانت مفارقة او لازمة
للوجود او للماهية والتجريد عن كل ذلك على انها اعتبارات شخصية واجب في باب التعقل فاذا كان من هذا ان الجسم مخصوص بكيفية
مخصوصة موضوع بوضع معين متشكل بشكل معين من [illegible] او التربيع او التثليث مثلا فاذا تعقل مجردا عن
من تلك اللواحق على انها متعينة بتعينات شخصية وذلك لان تعقله الا بانتزاع ماهية ذلك الجسم في النفس ولا يرتسم في النفس
مكتنفة بتلك العوارض على انها متعينة بتعينات شخصية [illegible] لذلك الجسم ارتسامها مع تلك العوارض المعينة لم يكن ذلك الا
ارتسامها في النفس بل في قواها ولم يكن ذلك الادراك تعقلا بل كان حسا ان كان مع حضور المادة او تخيلا ان كان
مع غيبوبتها ولو اتفق ان حصل ذلك الجسم مع تلك العوارض في النفس لم تكن تلك العوارض متعينة بتعينات شخصية بل ماخوذة على انها
صور كلية واذا اخذت تلك العوارض على انها صور كلية لم تكن ح من اللواحق المادية وهكذا الحال في لوازم الماهيات ولوازم الوجود فان
تعقل الاجسام الاربعة كالعناصر الاربعة مثلا لا يحصل الا باخذ صورها وموادها مجردة عن كثير من اللواحق الشخصية وتعقل ماهية
الاربعة العارضة لها [illegible] المخصوصة لا يتاتى الا باستخلاصها من خصوصية العارضة لها فان تعقل ماهية الاربعة الا باسقاط
الاربعة وتجريدها من خصوصية الزوجية اللاحقة بها [illegible] الاربعة المخصوصة لو اخذ ما مع
خصوصية الزوجية لم يكن ذلك الا [illegible] بل كان توهما [illegible] ماهية الزوجية في العقل مع تجريدها
عن الخصوصية العارضة لها من تعلقها بالمادة لكان ذلك [illegible] تعقلا لها [illegible] الزوجية من العلائق المادية
اذا قد تلي عليك ما سلف من القول فلنضف الى ذلك ما يفيده زيادة تحقيق في المقام وذلك من وجوه اولها ان العلائق المادية
من الكيفيات والالوان والاوضاع وغير ذلك مما تعرض للحقائق المادية ويجب التجريد عنها في انواع التعقلات انما هي من
تلك الامور وغيرها لا تنفك عنها ماهياتها وذلك لوجهين الاول ان كل طبيعة من الحقائق المادية من المواد وصورها وعوارضها
من الالوان والاشكال والاوضاع والالوان وغير ذلك ماهياتها حاصلة في الانوار المفارقة ومن عالم الملكوت وليس شيء مما يلحق
المادة مما يمكن انفكاكه عنها وكل تلك المقدسين [illegible] عليه في الفلسفة الاولى حقيقة انه ليس شيء من الماهيات الكلية يستلزم
العوارض من علائق الثاني ان الطبيعة المادية ليست الا صورا متشخصة في الخارج كانت او في قوة من القوى الجسمانية الدراكة فهي على
ذلك [illegible] من المقالة الثانية من الفن [illegible] من طبيعيات الشفاء وليس يمكن التحصيل من [illegible] الماهيات الكلية [illegible]

تعجب الى بعض صور المشخصة ولا كانت الصور الحاصلة في الجواهر العقلية صور مشخصة وجزئيات جزئية لعدم غيبوبة شي من صور الممكنات
وصورها الممكنة عنها لكنهم قد احتجوا بان الصور الحاصلة في الانوار المجردة صور كلية عقلية فقد ثبت مما بان ان الطبائع الكلية تلك
العلائق ليست علائق مادية وانما العلائق المادية هي ما اشير اليه ان العلائق المادية هي ما فسره الرئيس صور بحيثيات ليس من شانها
ان تكون عارضة الا للمادة او للحقائق المادية فمنها ما هي من الموجودات المتاصلة في الوجود كالالوان والاشكال والاحتراز وغير ذلك من
الاعراض المحسوسة بالحواس الخمسة الظاهرة ومنها ما هي من الاشراقات الغير المتاصلة في الاعيان كبعض الاضافات من الابوة والبنوة
وغير ذلك وكالمحسوس الذي يدرك بالوهم وغير ذلك والقسم الاول منها على ضربين محسوسة بالحواس الظاهرة كما مر ولكن محسوسة كالعداوة
والسعادة والطريق الى ادراك الضرب الاول الحس الظاهر والخيال والى ادراك الضرب الثاني من القسم الاول والقسم الثاني ليس الا الوهم
ثم العوارض التي هي ليست من العلائق المادية فيها لو عرضت لاحدها في الصور فلا اعتبارات التجرد في ذواتها عن المواد المادية ابدا
بل لا تنفك عن الحقائق العقلية وذلك كالعلوم والادراكات الحقيقية وغير ذلك من صفات الحقائق المجردة فهذه ليس السبيل الى ادراكها
الا العقل الصرف والذهن المجرد وهذه الاعتبارات صور الكلية المشخصة ومنها صور مجردة في ذواتها غير ابية عن ان تكون عارضة
للمواد والصور المادية وذلك كالافعال والانفعالات وكالوحدة والكثرة والجزئيات فمثال هذه الصور ان حصلت منقطعة الى المادة ولم
تكن مادية فليس السبيل الى ادراكها الا الوهم ويكون هذه الامور مدركات وهمية لصدور احكام الوهمي من احكام الخيالي والحسي وقد يترك
الحاكم العقلي البحت وذلك لتجرد تلك الصور في انفسها وذواتها وان كانت قد عرضت لها ان تكون مادية كما حققه الشيخ الرئيس في كتبه
[illegible] فانها موجودة للماهيات ليس مستندا الى نفس الماهيات ذلك ولا الاقتصار من مقدار نفس طبيعة المادة بل ذلك انما هو لاستعداد
متوقعة مستلحقة فائضة من مبدا مفارق لتجدد الحادث منها انتسابها للمادة باوضاع كوكبية وادوار فلكية وذلك لان الحقائق
المادية لو كانت لذواتها موصوفة بتلك العوارض لوجب انحصار في فرد واحد مثلا وحيث ذلك التقدير ان لا يكون النوع الا
الفرد واحد وذلك يمكن واحد ورتبا الحقائق العقلية متكثرة للافراد على ان تلك العوارض ليست عارضة لها من ذواتها بل حاصلة
مواد ومحامل ذلك كيف بالعوارض الجزئية لغير الحقائق المادية ما هي عارضة للحقائق المادية كالنفس ومادتها كالصورة النوعية
الافلاك وشكلها لها ومن ذلك انحصر نوع كل فلك في فرد واحد وتجريد في باب التعقل والجميع على جميع انواع اللواحق المادية ذاتية
للمادة كانت او غريبة وتخصيص الغريبة بالذكر في اعتبار انتم اشهر ما لتنبيه على سوابق الحقائق من عالم الكون
هابعها الافراد بالمادة التي يجب التجرد عنها في احراف التعقل لكون اعم من مادة مخصوصة كالهيولى الاولى والثانية
المخصوصة كالموضوع واعم من ان يكون مادة تركيبية واجتماعية ومنها عن تركيب تفصيل المواد والصور فى موضعها لا الا تكن جزءا
ان هذا شكلا الدهر الامام ليس على تقديرهم في باب التجريد وان الصور العقلية من حيث حصولها في نفس جزئية حصول العرض في
الموضوع فتكون جزئية وتكون مستوفية وعرضية حصولها في تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن ان تكون جزءا من ماهية الا

الموجودة

الموجودة في الخارج فيمثل زيد وعمرو فان تلك الصورة ليست مجردة ولا مشتركة فيهما واجاب عنه بان الماهية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق
فالعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد لا من جهة كذلك لان العلم في ذاته كذلك ثم قال الامام ولهذا نسبناه المتقدمين كليا لتعويلهم على ما ينفعهم
والمتاخرين اذ لم يقفوا على اغراضهم ظنوا ان الحقل صورة مجردة وليس الامر على ظنونهم بل التحقيق ما ذكرناه وقال المحقق مطلوب ان الماهية التي في
زيد ليست بعينها في عمرو وان الماهية المتناولة لزيد وعمرو ومعا من حيث هي شيء الذي لها ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها
في احدهما يحتاج لا يكون نفسها بل جزء منها فهي انما يكون في العقل فقط وهي الماهية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد
مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى العقل ان الماهية المدركة تلك الصورة التي هي طبيعة صالحة
تكون كثيرة ولا انما لا تكون لو كانت ذي مادة من مواد اشخاصها من يحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الى
زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها ومعنى تجردها فيكون تلك التي الفت اليمة لكونها تلك منزعة عن اللواحق
المادية الخارجية وان كانت بحسب اعتبار اخر ملحوقة باللواحق الذهنية المشخصة فانها احد الاعتبارين ما يطرا في شي اخر ويدرك بشي اخر
وباعتبار اخر فانظر فيه ويدرك ونفسه الى هنا كلام المحقق ثم قال معترضا على الامام ان الصورة التي ذكر الامام هي الطبيعة الماهية التي
في الحقيقة كلية ولا جزئية وهي التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتاخرون في ذلك فلم يتعرض لها قول الموصوف بالكلية والجزئية عندهم هي ليست
الموجودة في افراد الانسان فتلك الصورة هي المجردة في نفسها عن اللواحق التي هي الاضافات اللاحقة للماهية وما قال الحكماء فرايهم في ان
كلية ولا جزئية ولا واحدة ولا كثيرة ولا موجودة ولا معدومة فتلك السلوب راجعة الى سلب تلك الاعتبارات على مرتبة الذات وسلب الاعتبار
عن الشي في مرتبة الذات والماهية لا ينافي ان يكون ذلك الشي موصوفا به لا في تلك المرتبة هذا ثم قال المحقق والعجب من العالم انه كيف
نهد ما قرر في موضع غير متعدد وهو ان الكليات لا توجد في الخارج وهذا الوهم نشاه سوء التقصي لكلام الامام وقد قال في الجواب
المقام وذلك لان الامام لو قرر المدعي قد تحقق المقام سواء لا وجوبا على افهامهم وبسط في الكلام تنظر لين فهم وتجسيس الحسبان ثم المحقق

قوله يتبادر الى الطعن في مولانا الاعلام الاجلة وكيف تتصحح ما هو المستحق من ماهية منهم لذوي الافهام القاصرة نعوذ بالله من خذلان البصيرة
وبعد اللتيا واللتي قال في الحاشية اي بعد السؤال المصدر فان حققت الجواب المصدر بقوله ذلك التعقل انتهى اقول ظاهر كلامه يوهم ان الجواب المصدر
بقوله ذلك التعقل انما هو جواب عن السؤال الذي صدره بقوله فان قلت وليس الامر كذلك لان الجواب المذكور دفع للايراد الذي اورده في ضمنه
على تعريف الوجود الخارجي بقوله وان الجزئيات المدركة الى اخره الذي هو اجاب عن السؤال المصدر بقوله فان قلت انما هو قوله قلت مدركات
الخ الى قوله ذلك التعقل فليس قلت قوله فان قلت ايرادا ثانيا على سؤال الشارح ركيكة بقوله وان الجزئيات المدركة بالحواس الى الايراد على
السؤال جوابا عنه فاوجه تخصيص قوله فان قلت بالسؤال وقوله ذلك التعقل بالجواب حيث قال بعد السؤال وبعد الجواب المصدر قلت الايراد على
السؤال انما يكون جوابا عنه اذا كان كذلك الايراد على وجه يكون المعترض منه دفع ذلك السؤال وليس الامر هنا كذلك وهو ظاهر لا يخفى على من له ادنى
وهو ان يقال ان قوله بعد اللتيا واللتي لما ان يراد بذلك بعد النزول عن السؤال والجواب المذكورين او يراد بذلك بعد ما ورد عليه من السؤال

المذكور وبعد ما اجيب عنه من الجواب وعلى كل تقدير فيما ذكر فذلك حيث يكون السؤال غير وارد غير مرفوع لكن الامر ليس على ذلك اذ قد اجاب عن السؤال المذكور بقوله قلت سواء كان بحسب اللفظ محل الحاصل **قوله** قد عرفت ان المراد بالوجود الذهني ههنا الخ جواب بان من دخل
يدي على التنزل وتوجيه تقرير ما ذكرنا وارد وما بالهوية المتخصصة في تعريف الوجود الخارجي ما يمتنع باشتراكه على سبيل الاجتماع
فقط ولا يرد النقض على التعريف بالصور المرتسمة في القوى الباطنة وذلك لان المراد بالوجود الذهني في هذا المقام هو نحو خاص من الوجود
الذهني وهو وجود لا يجده وحده الوجود الخارجي لا مطلق الوجود الذهني والمقصود بالوجود الخارجي هو ما يكون خارجا عن الذهن ويكون في الذهن
ولكن يجده وحده الوجود الخارجي فالتعريف المذكور للوجود الخارجي انما هو تعريف للوجود الخارجي بالمعنى الاعم الشامل لكلا النحوين من الوجود الخارجي
والتعريف المذكور للوجود الذهني تعريف لنحو خاص من الوجود الذهني الخ ما لا يجده وحده الوجود الخارجي واذا كان الامر كذلك فنقول تلك الصور
المرتسمة في القوى الباطنة الموجودة فيها او في النفس بتوسطها ان اخذت على انها موجودة في الذهن على نحو يجده وحده الوجود الخارجي في التعريف المذكور
للوجود الخارجي وان كان يصدق عليها انها ذات هوية متخصصة يمتنع بها فرض اشتراكها على سبيل الاجتماع لكنها حينئذ من افراد الموجود في الخارج
بالمعنى المراد ههنا وان اخذت على انها موجودة في الذهن على نحو لا يجده وحده الوجود الخارجي فالتعريف المذكور لا يصدق عليها فلا يكون الوجود الذهني
بهذا النحو من الوجود الذي لا يجده وحده الوجود الخارجي بالمعنى الاعم فيكون من الاشتراك على سبيل الاجتماع والتعريف المذكور لا يصدق الا على
ما يمتاز بهوية يمتنع بها فرض الاشتراك على سبيل الاجتماع فالنقض غير وارد فليس قلت فيما ذكرت يلزم ان تكون الصورة المتخصصة المرتسمة
من هوية زيد مثلا في الخيال غير منطبقة على الكثرة على سبيل الاجتماع والبديهة حاكمة بخلاف ذلك قلت تلك الصورة اذا اخذت وفرض
اشتراكها على سبيل الاجتماع لا اذا اخذت على وجه تكون متخصصة بمتخصصات ذهنية مرهونة بالعوارض المتخصصة من حيث انها كانت موجودة
في الذهن على نحو يجده الوجود الخارجي فكانت من الموجودات الخارجية الهيئة الاصلية واما اذا اخذت في انها مجردة عن التشخصات المتخصصة من
تلك الخيال على انها في الذهن العقل فهي على تلك الصورة اذا حصلت في خيالات اخر على سبيل الاجتماع فان قيل فيما ذكرت يلزم
ان تكون للصورة الحاصلة في الخيال كلية اذ لا يعني بالكلية الا ان تكون للصورة نسبة متساوية الى الكثرة على سبيل الاجتماع قلت لم يقل به احد
قلت مناط الكلية ليس مجرد الانطباق على الكثرة على سبيل الاجتماع بل لا بد مع ذلك من امر آخر وهو ان يكون الصورة المتخصصة على الكثرة والا
مرتبطة بها ارتباط المفصل بالمجمل وهذا ليس يكون في الصور الخيالية الحاصلة فيه اذ هي طائفة ليس بعضها اولى ببعض اخر حتى يلزم ان يكون
كلية كما لا يخفى فلا يلزم ما في الخارج بكونها حقيقة انسان كذلك وفي حاشية على شرح المطالع في تحرير الكلام المنتخب على وجه يوافق ما نقل عنه في الحاشية
في هذا المقام حيث قال ومحصل الجواب ان المراد بالهوية المتخصصة هوية يمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والصورة الجزئية الحاصلة في الخيال
تتوهم بحيث حتى اذا قطع النظر عن العوارض الذهنية المرتبطة بذلك الخيال لا ينطبق على تلك الصورة في اي خيال حصل على سبيل الاجتماع ولا يلزم من
ذلك كليته صلاحيته لكون مناط الكلية جواز الانطباق على الاعيان الخارجية محققة كانت او مقدرة على وجه الاجتماع انتهى كلامه وفيه بحث
لان الصورة الجزئية الحاصلة في الخيال زيد مثلا ان اخذت مع ما في الخارج من الوحدة المتخصصة والاين والوضع والكيف على انها هيات متخصصة

اذا

اذ لولا ذلك لما كان نسبتها الى الخارج نسبة الكلي الى الافراد فلم يكن حاصلة في الخيال بل في العقل واذا كان كذلك فاذا جرد النظر على العوارض حاصلة
بها من تلقاء الذهن كانت واحدة بالشخص الخارجي فنقول اذا كانت تلك الصورة حاصلة في خيال بل في العقل في اذهان مختلفة
فتلك الصورة ان اخذت مجردة عن العوارض الذهنية التي هي بها في ظرف الذهن كانت جميعا صورة واحدة اذ لا فرق في ذلك الصورة
واحد امر فلم يكن نسبة بعضها الى بعض نسبة الوحدة الى الكثرة لا على سبيل الاجتماع ولا على سبيل البدلية وان اخذت مع ما هي عليه حاصلة
في تلك الاذهان متخصصة من تلقيها بالعوارض الذهنية في تلك الاذهان فالصورة الواحدة منها اذا جردناها عن تلك الكثرات
العينية والعوارض المتخصصة نسبتها الى تلك الصور بالانطباق وان كانت حينئذ جاز بها العقل لكن على سبيل الاجتماع بل على سبيل البدلية
وذلك لان تلك الصور متعددة على حسب تعدد موضوعاتها فلو جاز انطباق تلك الصورة عند العقل لجاز ان يقال تلك الصورة العينية
الخيالية بالقياس الى الصور الخيالية للبعضيات العينية لا يقال المراد بجواز انطباقها على تلك الصورة على سبيل الاجتماع ان تلك الصور
المتعددة بتعدد الاذهان اذا قطع النظر عن حلولها في تلك الاذهان كانت تلك الصور نفس الصورة المنطبقة عند العقل فنقول يجوز ان
يقال مثل ذلك في الصورة البعضية بالقياس الى البعضيات العينية الخ وذلك لان الخيال قد اخذ من البعضية العينية قدرا يحصل به كل
صورة من صور البعضيات العينية والا لم يكن بجواز الانطباق الصورة المنتزعة على كل واحد منها على سبيل البدلية وانما لا يجوز الانطباق على سبيل
الاجتماع لان المواد العينية قد اخذت كثرة وتعدد عند العقل بالنظر الى تجويز الاجتماع فلو جردها العقل مجردة عن كون حالة في المواد العينية
يجوز ان ينطبق ما اخذه العقل عليها على وجه الاجتماع **قوله** ما يصح فيه كون من الاشتراك اي على سبيل الاجتماع بل على ذلك يحمل
ما في هذا المقام على ما قد عرفت هذا ثم قوله الاشتراك يشير الى ان الاشتراك على سبيل الاجتماع يتقرر على انحاء مختلفة منها ما هي بالقياس
الى اعيان خارجية محققة ومنها ما هي بالقياس الى اعيان خارجية مقدرة ومنها ما هي بالقياس الى النفس صورة ذهنية اذا حصلت في اذهان
متعددة والوجود الذهني لوني لا يجده وحده الوجود الخارجي انما هي الاشتراك الاجتماعي على هذا النحو الاخير منها لا الاولى والثانية وليس هو مناط
الكلية والذي هو مناط الكلية انما هو الاشتراك على نحوين الاولين الحقيقي والوجود لا يستلزمه **قوله** فتأمل لعله اشارة الى ما يرد على الجواب
المذكور من لزوم كون الصور الحاصلة في الخيال كلية **قوله** ولا تحقق له بعد اشارة الى ان ما هو مناط الكلية يعتبر فيه على سبيل الاجتماع
بالقياس الى كثرة خارجية محققة او مقدرة **قوله** لا يخفى ان المتبادر منه ظاهر جواب الشارح كما يحكى عن قبل بل الحق في الخارج اه ليهم
ان الاشخاص الخارجية انما يمتاز بعضها عن بعض بتشخصات منضمة اليها في ظرف الخارج وكان ذلك مما لم يقل به احد ولم ينطبق عليه كلام من
الابرار اشار المحشي الى سقوط هذا الجواب بتحرير الرد ان ما ذكرت من الجواب ساقط لان التشخص لا يخلو اما ان يكون خارجيا محققا متحققا بجل ما
الى المحققين وهما ان يكون داخلا فيها على ما اختاره الجمهور على ما اختاره الخ ليس يرد مضافا الى المتخصص في الخارج او على مذهب المحققين بلا الشخص
الخارجي يتحقق في الخارج بنفس وجوده الخارجي وان وجوده في الخارج لو ادركه العقل صار حقيقة كلية فهي كلية ادراك العقل اياه واذا ادركه الحس
صار جزئيا فهي جزئية ادراك الحس له واما على مذهب الجمهور فلان الهوية المتخصصة وان كانت داخلة في قوام الشخص جزءا منه لكنه ليس جزءا

فضرورة الاشتراك على سبيل البدلية على الكل

انه في الخارج انتفى الرابع الاثنان بل انما هو من الاجزاء العقلية كالفصل بالقياس الى النوع قال المحقق الدواني في الحواشي القديمة
المتاخرون جعلوا التشخص امرا زائدا على الماهية نسبته الى النوع نسبة الفصل الى الجنس فيكون ذات زيد عندهم مركبا عقليا من الحصة والفصل و
التشخص وكما يصير الجنس بانضمام الفصل نوعا متميزا عن افراد الحقيقة كذلك النوع يصير بانضمام التشخص شخصا ممتازا عن مشاركات
النوعية وجعلوا الامر المسمى بالتشخص متشخصا بذاته وعلى هذا فذوات الاشخاص مختلفة بالحقيقة المختلفة بكلياتها ويكون اتحادها بالماهية
النوعية اتحادا في بعض ما هو داخل في قوامها ثم قال والذي يتحقق من كلام القدماء ان الماهية النوعية انما تتشخص بنحو من الوجود بل
تتشخص بعين نحو الوجود الخاص به لا ينبغي ان الوجود ينضم اليه فيصير المجموع متشخصا بل يعني انه يصير بالوجود مبدءا للآثار كذلك يصير به ممتازا ه
لفاعل الذي يجعله موجودا متشخصا بل الوجود والتشخص متحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما نص عليه الفارابي وغيره ثم قال الحقائق
الموجودة في الخارج اذا ادركت بالحواس كانت صورها الادراكية جزئية واذا ادركت بالعقل كانت صورها كلية فالاختلاف في الكلية والجزئية
لاختلاف نحو الادراك لا المدرك انتهى كلامه ثم نقول ما ذكره من التحصيل غير وارد وذلك لانه قد يكون المتغاير في الخارج معناه ان الحكم العقل
بالاتحاد والمغايرة بالنظر الى الخارج من الماهية والهوية هو الذي يحكم العقل بالاتحاد بالنظر الى الذهن ليس بلازم من حكم العقل بشيء بالنظر الى الخارج ان
لا يكون ذلك الشيء من الاعتبارات العقلية كيف والاتصاف عندهم قد يكون بالانضمام وهو الانضمامي وقد يكون بالنظر الى الاذهان كالفوقية
بالمعنى المسمى بالفوقية والارض بالتحتية الى غير ذلك من الاعتبارات الانتزاعية التي يحكم العقل بها بالنظر الى الخارج على انه لو كان قوله
بل التغاير في الخارج ادل دليل على كون التشخص من الاجزاء الخارجية دون الاجزاء العقلية لدل على كون الماهية من المحمولات الخارجية ولكونها
من الاجزاء الخارجية دون العقلية لهذا قال ماهية وهوية متشخصة لكن القائلين بالجزء المتشخص يجعلون الهوية عبارة عن الاشخاص من انما يقولون
بضم التشخص الى الماهية العقلية الملتئمة من الاجزاء العقلية من الاجناس والفصول والذي يقول قوله بل المتغاير في الخارج تحقيق وجهين احدهما
انه يراد منه ان المتغاير ماهية وهوية متشخصة المضاف اليها في الخارج مع قطع النظر عن اعتبار العقل وثانيهما ان يراد من ذلك ان المتغاير في
الخارج ماهية وهوية في اعتبار العقل على ان يكون ظرفا في اعتبار العقل ظرفا لكون الاختيار في الخارج بسبب ... والهوية والرجل المذكور انما يريد
على الوجه الاول وبين الكلام متعلقا فيه لجواز ان يراد الثاني بل هو الظاهر لكونه موافقا لما عليه ارباب الصنعة **قوله** ... الاشارة
الى دخل مقدر وتقريره ان يقال لو ترتب ما ذكرتم وقلتم بصحة انضمام الهوية الى التشخص في الخارج فنقول لا يصح القول بان الخيال الصورة المرتسمة
في الخيال هوية المنضافة الى التشخص في الخارج وذلك لان وجود الصور المرتسمة في الخيال مغاير عن وجودها في الخارج واختلاف الوجود
يلزم اختلاف التشخص فكان مرادنا ان من الموجود في الحواس هوية مغايرة الهوية الموجود في الخارج فكان الصحة الموجودة في الخيال
مغايرة عما مثلا بهوية عارضة لها في ظرف الذهن لا بهوية منضافة اليها في الخارج **قوله** وذلك اي القول بتعسف في كلا جوابين
عن الايرادين المذكورين حتى **قوله** لان التقييد ... اشارة ... في الجواب ... وبيانه ان صرف اللفظ الى ما يتبادر منه
سيما في مقام التعريف ... والتبادر من تعريفه للموجود الخارجي اعني قوله ما يمتاز بحقيقته وهوية متشخصة عن غيره لا كلات الممتزين على الحقيقة

والهوية

والهوية مغايرة للآخر فجعل شيء احدهما في الوجوب حقيقة وهوية باعتبارين مختلفين صرفا للفظ التعريف الى خلاف المتبادر وتعسف وانما قال
للحقيقة والهوية مميزين لان بالحقيقة يمتاز الشيء عما عداه من الحقائق وبالهوية يمتاز عما عداه من الاشخاص **قوله** دون الموجود اه اشارة
الى وجه بيان التعسف في الجواب عن الاعتراض الثاني وتقرير ذلك ان المتبادر من التعريف للموجود الذهني اعني قوله ما لم يكن ممتازا بهوية
متشخصة ان الموجود الذهني ما لم يكن ممتازا عن غيره بالهوية اصلا سواء كانت تلك الهوية منضمة الى التشخص في الخارج وممتازا بذلك التشخص
سيما في الذهن كما زعم او لم تكن منضمة اليه في الخارج بل صار منضمة اليه في الذهن فصرف التعريف للموجود الذهني الى قوله ما لم يكن
ممتازا بهوية تنضم اليه حمل للفظ التعريف على خلاف الظاهر المتبادر وهو تعسف فقوله دون الموجود الذهني عطف على قوله تغاير التمييز دوله
في اي ظرف كان متعلق بقوله تنضم **قوله** اراد بالعدم العموم المطلق اه قال الحكماء الزمان لا يقبل العدم لذاته بمعنى انه لا يجوز على الزمان
ان يصير موجودا بعد ان كان معدوما حتى يكون حادثا وكذا لا يجوز ان يطرء عليه العدم بعد ان كان موجودا حتى يكون بالنظر الى ذاته قابلا
للزوال وذلك لانه لو اتصف بعد ان كان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان فيلزم وجود قبلية زمانية فيلزم المحذور المذكور فاذن يمتنع على الزمان
بالنظر الى ذاته عدمه سابقا على وجوده او لاحقا اذا تمهد هذا فنقول لما كان ظاهر تعريف الواجب صادقا على الزمان لان الزمان عندهم
ايضا لا يقبل لذاته العدم مع ان الزمان عندهم ايضا لا يقبل لذاته العدم مع ان الزمان عندهم معلول لحركة الفلك الاعظم وهو
ظاهر كما ... اشار الى دفع ذلك بقوله اراد بالعدم ... وتقرير الجواب ان المراد بالعدم في تعريف الواجب العدم المطلق اي لم يكن مقيدا بكونه
سابقا على الوجود او لاحقا ولا بينهما فلا يصدق التعريف على الزمان لان الزمان وان كان يمتنع عليه لذاته ان يكون معدوما قبل
وجوده او بعده لكن ليس يستحيل عليه لان لا يوجد اصلا بخلاف الواجب فانه يمتنع عليه لذاته ان لا يكون موجودا والسر في ذلك ان امتناع
حاصل العدم على الزمان لذاته يرجع الى نفي جميع الامرين وهو ان يكون موجودا او معدوما ... قبل الوجود او بعد الوجود لا يلزم منه ... قوله
الشيء لذاته بجميع الامرين ان لا يكون قابلا لاحدهما او نقول للعدم المطلق افراد ثلثة الاول العدم الذي يسبق على الوجود والثاني
العدم الذي يلحق على الوجود والثالث العدم الذي يستوعب الدهر ولا يقارنه الموجود اصلا والزمان يمتنع عليه الفردان الاولان ولا يلزم
من ذلك امتناع العدم المطلق لجواز ان يكون معدوما على الوجه الثالث الذي يستوعب الدهر ولا يقارنه الوجود اصلا بخلاف الواجب
لذاته فانه يمتنع عليه سائر الافراد الثلثة للعدم فلا يجوز ان يكون معدوما لا سابقا على الوجود ولا لاحقا ولا مستوعبا للدهر غير مقارن
للوجود اصلا وان كان كذلك كان الواجب مما يمتنع عليه العدم المطلق ولكن الزمان لم يكن كذلك فخرج عن تعريف الواجب وحمل هذا على ان المراد
بالعدم ماهية العدم بلا شرط شيء ومفهومه المرسل عن اعتبار اللاحقة ... انواع الوجود وبعضها ... ان العدم ... بحملها على كل
على افراده وقد يطلق على سلب الوجود المطلق في الذهن كان او في الخارج فيرادف العدم المطلق بهذا المعنى اللاشيء والمجهول وقد يطلق ويراد منه المستوعب
المستوعب للدهر ويقال العدم بهذا المعنى عدم في الواقع ويقابله الوجود المستوعب للدهر الذي يسمى عند بعضهم وجودا ابديا ازليا ثم ان الواجب اذا كان لا يقبل
العدم المطلق بالمعنى المذكور لذاته كان يجب الوجود المطلق المقابل له صادق لنقيضه اعني سلب العدم المطلق وهو الوجود الذي يستوعب الدهر

اي الزمان لا يقبل العدم لذاته

وذلك لان عدم قبول الشيء لذاته احد النقيضين يستلزم وجوب النقيض الآخر فاذا لم يكن الواجب قابلا لذاته للعدم المطلق لم يكن قابلا لشيء من افراده
الثلثة لان الشيء قبول الاتصاف بفرد من افراد الحقيقة يستلزم ان يكون قابلا للاتصاف بجنس الحقيقة واذا لم يكن قابلا لذاته لان يتصف الشيء
من الافراد الثلثة العدم المطلق وجب لذاته ان يرتفع عنه سائر الافراد الثلثة للعدم فوجب ان لا يكون معدوما لا سابقا ولا لاحقا على الوجود و
لا دائما لا لاحقا به وكان موجودا للدهر لكان الواجب الوجود ازلا وابدا وهو الوجود المستوعب للدهر وعلى عكس ذلك حال الزمان فانه اذ كان قابلا
للعدم المطلق لذاته لم يجب لذاته الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق المصادق لنقيضه اعني الوجود المستوعب للدهر وان كان يجب لذاته ان
يوجد قبل ان كان موجودا او بعده وهذا الذي ذكرناه من تقرير كلام المحقق هو الذي ارتضيه في الكشف بقوله في هذا المقام اي نفس العدم من حيث هو
الواجب بالنظر الى ذاته ممتنع كما ان الوجود المطلق المقابل له بالنظر الى ذاته ضروري بخلاف الزمان فان كلا من الوجود والعدم **قوله**
بالنظر اليه ممكن ولا يمكن لحوق العدم في ممكن لانا في الحاشية وجه ما ينبغي كلامه وليس المراد بالوجود المطلق في قوله كما ان الوجود المطلق في قوله
كما ان الوجود المطلق المقابل له بالنظر الى ذاته ضروري ومنه الوجود المستوعب للدهر شيء وهو المطلق الصادق على كل فرد من افراد الوجود كما ان المراد
بالعدم المطلق ذلك والا لم يصح قوله فان كلا من الوجود والعدم بالنظر اليه ممكن وذلك لان الحكم بان الوجود المطلق بهذا المعنى انه لم يجب له الوجود المطلق
وهو يستلزم انه لا يجب للزمان شيء من افراد الوجود المطلق وذلك ما قد عندهم لانهم اذ قالوا بامتناع اتصاف الزمان لذاته بالعدم اللاحق
اي لا يرتفع الوجود عنه بعد ان كان موجودا قالوا بوجوب اتصافه لذاته بنقيض ذلك العدم وهو الوجود اللاحق بالزمان بعد ان فرض موجودا ويلزم
من ذلك وجوب اتصافه بالوجود المطلق بالمعنى الاخير لان وجوب الاتصاف بالاخص يلزمه وجوب الاتصاف بالاعم نعم لو كان التقييد للتوضيح لكان سابقا
ان قوله انا نعدم بالعدم المطلق معنى ان المراد بالعدم في تعريف الواجب العدم نفسه ومن حيث انه مقيد باعتبار زايد وهو كونه لاحقا او سابقا
واذا اردنا ذلك لا يتحصل التوقيف بالزمان لان الزمان وان كان لا يقبل العدم اللاحق لذاته فذلك لا يقتضي ان لا يقبل العدم نفسه بخلاف الواجب
فانه لا يقبل لذاته نفس العدم والحاصل ان ذات الواجب من حيث هو ذاته ينافي نفس العدم من حيث هو هو بخلاف الزمان فان ذاته من حيث هي
لا ينافي نفس العدم من حيث هو هو بل انما ينافيه وصفه اي كونه لاحقا بالوجود او سابقا عليه ولا يلزم من منافاة وصف الشيء لا ينافيه نفس
ذلك الشيء بحسب جوهره وذلك ظاهر بين وهكذا الحال في الوجود المطلق اي نفس الوجود من حيث هو لا مع اعتبار زايد فانه من حيث هو هو يجب للواجب
لذاته بخلاف الزمان فانه لذاته لا يجب ان يتصف بالوجود من حيث هو وجود وانما الوجود يجب باعتبار زايد على نفس الوجود وهو كونه بعد ان فرض موجودا
او قبله فذلك بالحقيقة للزمان ولكن لا يلزم من ذلك ان يجب للزمان وجوده من حيث هو وجود صفته معنى قابل التقدم ان الواجب لذاته يقتضي بجوهره
الوجود ونفسه والزمان لذاته يقتضي اعتبارا زايدا على نفس الوجود ولا يلزم من اقتضاء الشيء لذاته اعتبارا زايدا على الشيء ان يقتضي نفس
ذلك الشيء في جوهره لا يقال الاعتبار الزايد على الوجود وهو يستلزم الوجود بل نقيضه فاقتضاء اعتبار زايد على الوجود اقتضاء لنفس الوجود
لانا نقول لا نسلم ذلك بل غايته ذلك الاستلزام ولا دلالة في ذلك على ان نقول ما ذكرنا لا دليل على الاستلزام المطلق وذلك لانه لا يصح قوله
بهم من ان الزمان يقتضي لذاته الوجود بعد ان فرض موجودا او قبله وهو ان الزمان يقتضي لذاته انه متى ما كان موجودا كان موجودا دائما ولا يلزم

استدعاء الشيء وافتقاره لذاته عند القضايا ان يكون نقيضا لتحقق المقدم في نفسه وذلك ظ قال المحقق الدواني في الحواشي القديمة
الممكن ما يكون نفي وجوده وعدمه جائز النظر الى ذاته لا ما لا يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى فانه يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كما في الزمان فلا يلزم
من استلزام وجوده تارة وعدمه اخرى محال استلزام الحاشية لذلك لكن لا يتم المقصود الذي لا يلزم الامكان بهذا المعنى ثم بهذا يتضح
الدلالة على ان الزمان لذاته يمكنه الوجود والعدم ويجب لذاته ان يكون متى ما كان موجودا لكان موجودا دائما ومتى ما كان معدوما كان معدوما
دائما **قوله** لان الامكان سلب الضرورة الذاتية عن الذات اقول الفرق بين المعنيين ان الضرورة في المعنى الاول يحتمل ان يكون مقتضى الذات
واما السلب فاعم من ان يكون مقتضى الذات او لم يكن مقتضى الذات واما في المعنى الثاني فعلى عكس المعنى الاول فان السلب يجب ان يكون ناشئا عن الذات
واما الضرورة فاعم من ان يكون ناشئة عن الذات او لم يكن ناشئة عنها اذا تحقق ذلك فنقول قد يستدل المحشي على ان الامكان ليس مقتضى
الذات بان الامكان معناه سلب الضرورة الذاتية عن الذات وان كان كذلك لم يكن مقتضى الذات بل غايته ما يلزم من ذلك ان لا
يكون الضرورة مقتضى الذات ولا يلزم من ذلك ان يكون السلب كذلك فلا كان يسايل ان يمنع ويقول لا نسلم ان الامكان سلب الضرورة الذاتية عن
لم لا يجوز ان يكون معناه سلبية ضرورة الشيء عن الذات على ان يكون الكون الشيء وصفا سلب للضرورة فيكون مقتضى الذات قيل ان الجواب عنه
بقوله لا سلب الضرورة ان ذكرنا ان العقل لا يجوز ان يكون الامكان معناه سلب الضرورة الذاتية عن الذات لانه لو كان معناه كذلك لم
لا يكون الممكن واجبا بالغير ولا ممتنعا بالغير ان المقتضى لتلك الضرورة التي اضيف اليها السلب فاذا ذكرت في التعريف عادة للعطف ان الثانية
عن الذات والضرورة هي صلة من تعلق ذاتي خارج فاذا كان الممكن لذاته يقتضي ان لا يكون ضروريا لا بالذات ولا بالغير من خارج لا في طرف الوجود
ولا في طرف العدم لم يكن واجبا بالغير ولا ممتنعا بالغير لان معنى الواجب بالغير ان يكون وجوده ضروريا من الغير ومعنى الممتنع بالغير ان يكون عدمه ضروريا
من الغير وايضا ثالثها فلوجيء القول انهم اتفقوا على ان المعلول الاول ممكن لذاته ومع ذلك يجب وجوده ويمتنع عدمه من العلة الاولى الواجب لذاته كلي
في طرفي النقيض مخصوصة بوجهين وجوب سابق على وجوده على عدمه وهو الوجوب الحاصل له من تحقق علة الوجود او العدم ووجوب لاحق بالنظر الى نفس وجوده وعدمه
وهو الضرورة بشرط المحمول فالممكن يجب وجوده من العلة لم يوجد ما لم يجب له من علة عدمه وهي عدم علة الوجود لم يكن معدوما فاذا لم يكن واجبا بالغير في حال
الوجود والعدم لم يكن موجودا ولا معدوما فيلزم ارتفاع النقيضين في الواقع **قوله** الا ان يقال انه نحته الى حد الكبرى من الدليل المذكور يعني لو
سلم ان الامكان معناه سلب الضرورة الذاتية عن الذات فلا نسلم انه اذا كان معناه ذلك لم يكن مقتضى الذات كيف يجوز ان يكون سلب الضرورة
الذاتية عن الذات ثابتا ناشيا منها فان الامكان الذي هو عبارة عن تلك السلب ينشأ عن الذات فكان مقتضى الذات **قوله** بان يجعل السلب مع
عنايته الى موضع الايجاد ويتوجه ان يقال ما ذكرت يدل على فساده ما نقل عنهم من الترديد من حصر الجهات في المواد الثلث حيث قالوا كل مفهوم
لذاته اما ان يقتضي وجوده وهو الواجب او لا يقتضي وهو الذي لا يقتضي وجوده لذاته اما ان يقتضي لذاته العدم وهو الممتنع او لا يقتضي وهو الممكن وذلك لانهم جعلوه سابقا
بسيطا ولو كان ما ذكرتم من كونه ثابتا عن الذات حقا لوجب على ذلك التقدير ان يجعل محمولا لا يصح كون الشيء مقتضى الذات ولما كان
يكون ثابتا لذاته واذا لم يكن ناشيا عن الذات وترتيب التوقيع ان يقال لا نسلم ان السلب للترديد المذكور بسيط لم لا يجوز ان يجعل محمولا بان يجعل القضية

الامكان ليس مقتضى الذات

الى وقت احدى طرفي المنفصلة موجبة سالبة المحمول لا سالبة بسيطة فيكون حاصل معنى قولنا كل مفهوم لذاته ان يجب وجوده او لا يجب آه ان كل
مفهوم لذاته اما ان يثبت له لذاته انه يجب وجوده او يثبت له لذاته انه لا يجب وجوده والاول الواجب واما الثاني وهو الذي يثبت له لذاته سلب وجوب وجوده لذاته
فاما ان يثبت له لذاته انه يجب عدمه او يثبت له لذاته انه لا يجب عدمه لذاته والاول الممتنع والثاني الممكن فان قلت لما كان السلب المحمول
يجوز ان يكون ثابتا عن الذات كذلك يجوز ان يكون السلب البسيط ثابتا عن الذات ايضا وكان انه على تقدير كون سلب الضرورة ثابتا عن الذات
يجوز ان يكون القضية التي وقعت جزء المنفصلة سالبة المحمول كذلك يجوز ان يكون على ذلك التقدير سالبة بسيطة والظاهر انه جاء
الى اعتبار حمل السلب في كونه ثابتا عن الذات حتى ينفي الكتاب عن السؤال بمنع الملازمة بان نقول لا نسلم ان الامكان لو كان سلبا
ثابتا يوجب ان يكون ثابتا للذات كالوجوب لم لا يجوز ان يكون المتحقق في جانب الوجوب هو ثبوت الوجوب فيجعل ثابتا وفي جانب
الامكان سلب ذلك الثبوت سلبا بسيطا لذاته هذا ثم نقول وعلى تقدير ان يكون السلب واجب الحمل فلم لا يجوز ان يكون [illegible] الى
حمله محمول سالبة المحمول اما الجواب عن الاول فبان معنى كون الشيء ثابتا عن الشيء لذاته ان يكون ذات ذلك الشيء علة في تحققه اذ لا يعقل لا تعقل
الا بالقياس الى التحقق سواء كان المحمول وجوديا او عدميا لكن ان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الكون والتحقق سواء كان المسلوب وجوديا
او عدميا الا ان السلب ضعيف لكونه اعتاد العلية لضعف لكونه اثباتا واما عن الثاني فان السلب المحمول لما كان مشتملا على السلب البسيط مع التعدد
وكان القصد من السلب الخارج من الحصر هو سلب البسيط فلان نجعل ذلك السلب في السلب المحمول اولى من ان نجعل على العدول **قوله** لكن ما يخرج عن الحصر
العقلي آه اشارة الى الجواب عن المنع الثاني الذي اشار اليه بقوله الا ان يقال الخ وتوجيهه ان يقال لا يصح القول بجعل سلب الضرورة
الثابتة عن الذات ثابتا عنها حتى يكون معنى قولنا الممكن ما لا يجب وجوده لذاته ولا عدمه ان الممكن ما ثبت له لذاته انه لا يجب وجوده
ولا عدمه وذلك لانه لو صح ذلك لم يكن حصر الموجود في الواجب والممكن او حصر المفهومات في المواد الثلث عقليا لان الحصر العقلي لا بد ان
يكون دائرا بين طرفي النقيض فالنقيض هو الايجاب والسلب البسيط والامكان على ذلك التقدير كان مرجعه الى موجبة كانت سالبة المحمول فكان
تقسيم الموجود الى الواجب والممكن مرجعه الى موجبتين احديهما محصلة والاخرى سالبة المحمول لا الى الموجبة والسالبة البسيطة فلم يكن عقليا
قوله بل ليس هيهنا اقتضاء آه كلمة بل للترقي في اصل السؤال متعلق بقوله لان الامكان سلب الضرورة الخ وتوضيحه ان الجزم انه قدس سره
على كون الامكان مقتضى الذات انما هو على سبيل المسامحة والا فلا يصح الجزم على ذلك لان معنى الامكان سلب الضرورة فالاقتضاء في معنى
الامكان انما هو في المنفي اعني الضرورة بكونها ثابتة عن الذات لا في النفي اعني الضرورة بل نقول ليس هيهنا اي في معنى الامكان
اقتضاء اصلا لا في جانب النفي ولا في جانب المنفي وذلك لان الامكان معناه حين ما قالوا الممكن ما لا يجب الوجود لذاته ولا العدم انما هو سلب
الضرورة الناشئة بالنظر الى الذات لا سلب الضرورة الناشئة عن الذات فاذا كان معناه كذلك لم يكن الاقتضاء معتبرا في معناه
لا في النفي ولا في المنفي اما في جانب النفي فظاهر واما في المنفي فلان معنى كون الضرورة بالنظر الى الذات هو ان الشيء اذا لوحظ من حيث
من حيث ذاته وقطع النظر عن جميع الاعتبارات الخارجية ففي تلك الملاحظة يجب له الوجود او العدم وذلك لا يدل على الاقتضاء لان الاقتضاء نسبة

لانه

[illegible]

لذاته كان يجب وجوده او عدمه ان تكون ذاته من حيث هي علة مستقلة في ذلك فثبوت الشيء اذا لوحظ في مرتبة الذات لا يستدعي ان يكون ذات الملحوظ
له علة فيما هو ثابت له بل يابى عن ذلك لان معنى ثبوت الشيء للشيء في مرتبة ملاحظة الذات من حيث هي هو ان لا يكون ذلك خارجا عن الذات
او داخل في قوامها وشيء لا يكون علة لنفسه ولا لجزئه بل انما هو عارض له خارج عنه ثم ذلك اي كون الضرورة بالنظر الى الذات دليل
على الاستلزام وذلك لان الضرورة على ذلك التقدير كان نفس الذات واستلزام الشيء لنفسه بين لكن الاستلزام لا يستلزم الافتقار بل يابى
وانما اقتضاء الكل ذلك بالقياس الى اجزائه فذلك في الاستلزام وما حاصل انه لا يصح القطع بكون الامكان مقتضى لان الامكان معناه سلب الضرورة
الناشئة بل نقول معناه سلب الضرورة الماخوذة بالنظر الى الذات وغاية ما يلزم من ذلك انما هو كون الضرورة ناشئة عن الذات اما ماخوذة
بالنظر اليها وليس يلزم من ذلك كون الامكان مقتضى الذات وعلى هذا جزم الشارح قدس سره على كون الامكان مقتضى الذات حيث قال في اظهار
الكون الامكان مقتضى الذات على سبيل المسامحة هذا ثم نقول ويمكن ان يحمل قوله بل ليس هيهنا آه على الاشارة الى وجه اخر للمسامحة في كلام الشارح
حيث قال اظهارا لكون الامكان مقتضى الذات كالوجوب فان كلامه هذا يدل دلالة واضحة على كون الوجوب مقتضى الذات حيث ان المحقق على ان
الشارح قدس سره على كون الامكان مقتضى الذات انما هو على سبيل المسامحة لان الامكان معناه سلب الضرورة الناشئة عن الذات وذلك انما هو يدل على كون
المنفي اعني الضرورة مقتضى الذات لا على كون النفي كذلك بل نقول ليس في معنى الامكان دلالة على الاقتضاء اصلا لا في جانب النفي ولا في
النفي لكون معناه سلب الضرورة بالنظر الى الذات لذلك انما يدل على الاستلزام دون الافتقار فحمل الشارح قدس سره على كون الوجوب مقتضى الذات
حيث قال كالوجوب ايضا من باب المسامحة **قوله** وعلى كل تقدير لا يلزم من سلب المقيد آه قال في الحاشية اي على ان لا يكون هناك اقتضاء
او لم يكن انتهى كلامه وفي الالزام الى بيان الكبرى المطوية والحق انه لا يصح الجزم بكون الامكان مقتضى الذات لان الامكان لا يخلو من ان يكون
سلبا للضرورة الناشئة عن الذات او سلب الضرورة بالنظر الى الذات وليس يلزم على شيء من التقديرين ان يكون الامكان مقتضى الذات اما على التقدير الثاني
فظاهر واما على الاول فلانه لا يلزم من سلب المقيد نفي سلب الضرورة المقيدة بكونها ناشئة عن الذات ان يكون السلب ثابتا عن الذات
ويمكن توجيه الكلام بوجه آخر فنقول لما كان لقائل ان يقول ليس معنى الضرورة بالنظر الى الذات الا ان العقل يحكم بالضرورة بمجرد ملاحظة الذات
وذلك يدل دلالة واضحة على ان منشأ الحكم بالضرورة ومبدأه انما هو نفس الذات اشار الى دفع ذلك على التنزل يعني سلمنا ان ما ذكرتم
ولكن نقول ان سلب الضرورة بالنظر الى الذات يدل على الاستلزام دون الافتقار فاما ان يكون في الكلام اقتضاء او لم يكن وعلى كل
تقدير ليس يلزم ان يكون الامكان مقتضى الذات اذ قد ثبت انه لا يلزم من سلب المقيد فلا يلزم من سلب الضرورة الناشئة بالنظر
الى الذات ان يكون السلب كائنا بالنظر الى الذات هذا هو الاقرب ثم نقول وانما قال بل ليس هيهنا اقتضاء لان هذا التقسيم انما هو على
ما هو مراد الحكماء وهم لا يقولون بالافتقار في الضرورة لا في جانب الوجود ولا في جانب الامتناع اما في جانب الامتناع فلان الافتقار
فرع حقيقة الذات وحيث لا ذات ولا ماهية لا افتقار واما في جانب الوجود فان وجود الواجب وجود ليس اعتبار
زائد على ذات الواجب بل انما هو نفس الذات وحيث لا تغاير بين ذات الواجب ووجوده لا افتقار ايضا اذ لو فرع

التغاير قال الشارح لنسبة المحمول الى الموضوع سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء كانت النسبة ايجابية او سلبية لا تكون ذات الموضوع
الا ان تقتضي تلك النسبة اولا وعن انتفائها اولا او لا تقتضي تحقق تلك النسبة اولا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث
هو الامكان ثم قال الشارح هذا الوجوب ما كان ذاته مقتضيا لوجوده ويلزم على مذهب الحكماء ان لا يكون ذات الباري تعالى واجبا لان وجود الواجب
عين ذاته عندهم والشيء لا يقتضي نفسه والا يلزم تقدمه على نفسه فقلنا الوجوب له معنيان احدهما ما ذكر وهو صفة للذات
بالقياس الى الوجود وثانيهما صفة للوجود وهو ان لا يكون من غيره ويكون صفة مستغنيا عما سواه وعلى هذا يكون ذات الباري تعالى واجبا
بالمعنى الثاني ثم قال فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلثة الواجب والممكن والممتنع قسمة حقيقية لا يخرج عنها شيء لان الذات لا يقتضي الوجود
او العدم او لا يقتضي شيئا منهما وذات الباري تعالى لو لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت لوجب ان يكون من القسمين الاخيرين لامتناع الخلو تعالى
عن ذلك علوا كبيرا قلنا هذه قسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الاحتمال لذات مغايرة لوجوده وذات الباري تعالى عين
وجوده فهو خارج عن القسم فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وهو الممكن فلو لم يكن
ذات الباري تعالى من القسم الاول فلا يتم ليكون حاصرا قلنا هذا التقسيم من الموجود بحسب الاحتمال العقلي قال [illegible] عن الشيخ فقد صرح الشيخ
بذلك في الهيات الشفاء حيث قال لان الامور التي تدخل في الوجود يحتمل في العقل الانقسام الى قسمين منها ما هو اذا اعتبر بذاته لم يجب وظاهر انه لا يمتنع وجوده
ايضا والا لم يدخل في الوجود الى هذا الكلام [illegible] في هذا المقام ترددات لا بد من ذكرها اما اولا فلان الضرورة كما يطلق على
الضرورة الناشئة عن الذات او بالنظر الى الذات كذلك يطلق على الضرورة المطلقة اي [illegible] انفكاك المحمول عن الموضوع سواء كانت ناشئة عن
ذات الموضوع او من منفصل عنه فلم لم يتعرض المحشي له الى ذلك واما ثانيا فلان قوله لان الامكان سلب الضرورة الناشئة عن الذات وسلب الضرورة الناشئة
عنها غاية ما يلزم من ذلك هو ان تعريف الامكان لا يدل على كون الامكان مقتضى الذات وناشئا عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون قول الشارح لكن
الظاهر ان يكون الامكان مقتضى الذات اي على سبيل المسامحة لجواز ان يكون كونه مقتضيا للذات معلوما من خارج الا ترى الى قولهم مثل كون العدد ان يكون
منقسما الى متساويين [illegible] دلالة على كون المزوج مقتضيا لذات الزوج كالاربعة والستة الى غير ذلك واما ثالثا فلانا لو تنزلنا عن ذلك
فلم لا يجوز ان يكون منشأ الامكان امرا اخر [illegible] السلب الا على كونه مقتضى الذات وكان هذا الذي ذكره من كونه سلبا للضرورة الناشئة عن الذات
[illegible] من عدم اعتبار كون الامكان مقتضى الذات [illegible] عدم الاعتبار [illegible] فلان قوله لانه لا يقال سلب الضرورة
الناشئة عن الذات [illegible] ان يكون ناشئا عن الذات واما [illegible] ان الامكان
سلب الضرورة الناشئة عن الذات مقيدا بكونه [illegible] وعلى اي تقدير كان لا يلزم ان يجعل السلب محمولا اما على التقدير الاول فلانه [illegible] حمل السلب انما
[illegible] على نفس السلب [illegible] المحمول امر [illegible] بينهما اختلاف بحسب [illegible]
[illegible] ما يلزم من ذلك ان الممكنة ما يحكم فيها بضرورة سلب الضرورة [illegible] في الحكم ضرورة ناشئة من
الذات كما ان السالبة الضرورية الوصفية ما يحكم فيها بضرورة السلب بشرط الوصف لا لاجل الوصف لكن الضرورة في [illegible]

البتة

السالبة مشروطة بالوصف كما في الوصفية بشرط الوصف او معلولة له كما في الوصفية لاجل الوصف لا يقتضي ان يجعل السلب محمول سالبة المحمول
جعل الضرورة ناشئة عن الذات معلولة لها في الممكنة لا يقتضي ذلك والفرق بحكم الجواب اما عن الاول فان الكلام في الامكان والوجوب الذاتيين
والضرورة هناك انما تعتبر على انها ناشئة عن الذات او ما خوذة بالنظر اليها لا الضرورة المطلقة [illegible] قول [illegible] الواجب في التقسيم
على وجه يدل على كون ضرورة معتبرة ناشئة من ذاته او عدم قبول العدم من ذاته معناه ان يكون وجوده ضروريا ضرورة ناشئة من ذاته وذلك يدل
على ان الضرورة ما خوذة في مفهوم الوجوب لذاته ناشئة عن الذات ومقتضاها فلو كان الامكان الذي هو سلب الضرورة تلك الضرورة [illegible]
الممكن ومتعلقا بوجوب الاختيار في التقسيم الى التعريف كما في الواجب لذاته تحصيل التعادل بين القسمين وترويج التعريفين فحينئذ يوافق الممكن
بذلك الوجه اذ معنى قبول العدم لذاته سلب الضرورة والوجود ضرورة ناشئة من الذات فلا السلب الناشئ من الذات تلك الضرورة علم ان الامكان
انما هو سلب تلك الضرورة لا السلب الناشئ عن الذات لضرورة ناشئة عنها فعلم ان مرجع الامكان الى سلب الاقتضاء لا الى اقتضاء السلب ففي هذا قد
استبان ان ذكر قيد الناشئ في تعريف الامكان في هذا المقام ليصح التنزيل بذلك على ان الامكان معناه سلب الاقتضاء لا اقتضاء السلب [illegible]
من عبارة المحشي حيث قال لان الامكان سلب الضرورة الكائنة اي ان الامكان معناه وهو على [illegible] التقسيم هو سلب الضرورة الكائنة لا
السلب الناشئ قال الامام في الملخص حكاية عن اصل الفلاسفة واحتجاجهم على ذلك ان العلم بذات المبادي يحصل الابتداء بالعلم [illegible] بان ذات
المبدأ ممكن لذاته لا يكون راجحا من حيث هو هو ويكون الرجحان نظرا الى السبب فاذا نظر اليه من حيث هو هو وجد لا محالة غير راجح واذا نظر اليه من سببه
وجد لا محالة راجحا وهو المطلوب ثم اعترض عليهم ان قيل ان تعقل الممكن يحقق انه لا يقتضي الرجحان لانه يقتضي اللارجحان لانه لو لزم من
النظر اليه من حيث هو هو لا حصول الرجحان واذا كان كذلك فنحن نقول النظر الى الممكن من حيث هو هو لا يقتضي العلم برجحان وجوده على عدمه
ولكنه لا يمنع من حصول العلم بذلك الرجحان [illegible] انتم ستعرفون فعليكم الدلالة على النفي واما عن الثالث فلان من جملة الاعتبارات العقلية
وليست حقائقها الا الحكم [illegible] على ما حقق في موضعه واما عن الرابع فلانا لا نسلم ان منع الممكنة على ذلك التقدير الحكم بضرورة سلب الضرورة
عن طرفي الحكم لاجل نفس الذات فيرجع الحكم الى اثبات السلب لا الى سلب الاثبات وذلك لان الاسناد نفي السلب الى نفس الذات وهو انما يكون اذا
اذا كان الحكم بضرورة سلب الوجوب فان مرجعه الى السلب الموجب بضرورة مستندة الى نفس الذات كما [illegible] فيكون كالشيء من [illegible]
بالضرورة لكونه فاعلا او ما دام فاعلا من النحو [illegible] دون الاول [illegible] ما اذا قلنا لا شيء من الكاتب بساكن الاصابع لكونه كاتبا
بان يستند نفي السلب عن الذات الى صفة الكتابة فانه من القسم الاول دون الثاني فان قلت كما ان الاسناد الى الذات او الوصف
يخرج السلب عن البساطة ويجعل محمولا كذلك التقييد بالضرورة والا الضرورة يخرجه عن البساطة ويجعله محمولا او موضوعا فيجب ان
لا ينعقد سالبة بسيطة موجهة رباعية قلت المستند والمقيد انما يكون نفس الحكم من حيث هو حكم كما اذا قلنا الموجود لذاته الكاتب
[illegible] هو حكاية عنه وليس هناك حكم وذلك بان يقال قولنا بالضرورة ليس شيء بان الحيوان بحجر وقولنا بالضرورة الوصفية ليس المتحرك
ساكن اذ المقيد نفس الحكم المحكي عنه اعني ليس المتحرك ساكن بل الحكاية عنه وهو القول في قولنا بالضرورة وليس هناك حكم ثم قد يقال [illegible]

تحصيل

ضرورة ليس شيء من الحيوان بحجر بان يجعل الضرورة قيد القضية لكن ذلك تاويل المحكي عنه اعني القضية بالحكاية واعني القول والا فلا
سلب بسيط فان قلت فلم يجعل لتقسيم الموجود الى الواجب والممكن من هذا القبيل وما ... على جعل السلب محمولا قلت لان الكلام في مفهوم الا
مكان على ما قد عرفت واذا كان السلب ماخوذا في معناه على انه مسلوب عن الذات وحينئذ التقسيم على وجه يجعل نفس السلب ناشيا عن الذات و
مستندا اليها فيكون محمولا واما لم يكن التقسيم على ذلك الوجه بل جعل الضرورة الناشية عن الذات قيد المعنى وقع حكاية عن الحكم وجعل
السلب بسيطا فذلك لا يكون بحاصل لان الترديد حينئذ اما ان يكون بين نفس السلب البسيط ونفس الايجاب من غير اعتبار زائد فذلك ليس تقسيما
الى الوجوب والامكان وليس ... اعتبار زائد وهو ان يكونا ناشيين عن الذات والعقدين ضرورتين ضرورة ناشية عن الذات فذلك
مصير ليس السلب محمولا نقيضا للايجاب بل لابد من ذلك من اختلاف الجهة هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام وهو مما تفردت به قوله المشهور ان الموجود
الخارجي ... حيث جعل الموجود في الخارج منقسما الى الواجب والى الممكن ثم قسم الممكن الى الجوهر والعرض فان ظاهر ذلك يقتضي ان
يكون المنقسم الى الجوهر والعرض هو الموجود الممكن في الخارج قوله والحق ان المنقسم ... تقسيم الموجود في الخارج الى الجوهر والعرض لم
يكن كل قسم من اقسام الجوهر والعرض موجودا خارجيا والشرطية بينة والتالي باطل لان الاعداد والنسب كالتقدم والتاخر والفوقية والتحتية
اعراض وليست بموجودة في الخارج على ما ذهب اليه المحققون وفيه بحث من وجهين الاول ان المقسم انما يصدق على جميع ما يندرج تحته من الافراد ام
بحسب فان كان الاول لم يصح تقسيم الموجود في الخارج الى الواجب والى الممكن اذ لم يصدق ان كل ممكن موجود في الخارج وعلى الثاني ليس يلزم ان يكون كل عرض
موجودا في الخارج لا يقال لا نسلم ان الموجود في الخارج منقسم الى الواجب والى الممكن بل الموجود الذي هو الواجب ... الموجود والذي هو الممكن ...
ذلك يتحقق في تقسيم الموجود في الخارج الى الجوهر والعرض فلا يلزم ان يكون كل عرض موجودا في الخارج ولهذا التقسيم على ما ذهب اليه القوم راجع الى ...
احوال افراد المقسم وانفصال بعضها عن بعض باعتبارات مخصصة ... اذ ... للافراد ... تنقسم في
قسمين منها ما يصدق عليها انها ... ومنها ما يصدق عليها انها ... وهكذا الحال في سائر التقاسيم وهو ظاهر اذ قسموا الموجود في الخارج الى
الجوهر والعرض ... ذلك ان افراد الموجود في الخارج منها ما يصدق عليه انه جوهر ومنها ما يصدق عليها انها عرض وذلك لا يقتضي الا ان كل ما يصدق
عليه انه موجود في الخارج فهو احد الامرين اما جوهر واما عرض ولا يلزم من ذلك ان كل ما يصدق عليه احد الامرين من الجوهر والعرض فهو موجود في الخارج
فالحاصل ان مرجع التقسيم الى الايجاب كلية هو ... الى نفسه ... فلا يلزم ان يكون كل عرض حتى النسب والاعداد موجودة في الخارج والجواب عن الاول انا
نختار الشق الاول ونريد بالمقسم افراد الموجود في الخارج ما يمكن ان يكون موجودا في الخارج بمعنى انه لا يكون ... في الواجب جميع اقسام
افراد الممكن لا يقال ... ذكرت لا يستقيم تناول الموجود في الخارج للنسب والاعداد لانا نقول ... من الموجودات الخارجية ... وجودها
في الخارج فلا يتناولها المقسم وعن الثاني انه معارض بوجهين احدهما انهم فسروا التقسيم بضم قيودات مخصصة الى المفهوم العام وذلك يدل دلالة
صريحة على ان كل قسم يجب ان يكون اخص من المقسم خصوصا مطلقا وقد حققوا في موضعه ان الخصوص المطلق يرجع الى ايجاب كلية ... من جانب
الاخص وسلب جزئي ... من جانب الاعم فعلى هذا لو انقسم الموجود في الخارج الى الجوهر والعرض لزم من ذلك ان يكون كل عرض موجودا في الخارج

وثانيهما

وثانيهما لا يرد النقض بتقسيم الحيوان الى الابيض وغيره مثلا لانه انقسام الى الحيوان الابيض والحيوان الغير الابيض فما فيهما ان ... خاصة
... وحققوا في موضعه ان الكل المقسم ... يقسم الحالي وليس معناه الا ان كل ما ينقسم اليه اخص من الافراد ... واذا كان
الامر كذلك وجب ان يكون كل ما ينقسم اليه العرض الموجود في الخارج ... وجه اخر وهو انه يقال ان صدق المقسم اما ان يكون
على جميع ما يندرج تحته من الافراد اذ لم يكن واجبا وعلى الثاني وجود النسب والاعداد في الخارج وعلى الاول يلزم ان لا يكون الجواهر والاعراض
المعدودة في الخارج ولنفس الامر موجودة في نفس الامر وجوابه على ... من افراد ... في مورد القسمة قوله والقول بانه قد اعتذر
بعضهم عن التقسيم المشهور بوجهين الاول ان المنقسم اليهما الموجود في الخارج قولك النسب اعراض وليست بموجودة في الخارج قلنا نسلم انها اعراض و
ان عدها من الاعراض على سبيل التسامح او بناء على تشبيه الامور الذهنية بالامور العينية اي الموجودة في الخارج الوجه الثاني ان ... الموجود
في الخارج لكن العرض ... فحاصل التقسيم ان الموجود في الخارج اما موجود في الخارج الذي هو الجوهر او مو
جود في الخارج الذي هو العرض فاحد القسمين هو الموجود المقيد بكونه جوهرا وثانيهما هو الموجود المقيد عرضا فقولك النسب اعراض مسلم وقولك
ليست بموجودة قلنا لا يقدح فيما حاولناه من التقسيم لان المقسم الى النسب والاعداد ... الذي هو الموجود الذي هو العرض ...
الى الوجه الاول دون ... بان الجوهر والعرض ... الى الوجه الثاني قوله فلا قيل ... على ما اختاره من ان المقسم اليهما الموجود
في نفس الامر وتقريره ان تقسيمهم للموجود الى الجوهر والعرض تقسيم تام عندهم فلو كان المقسم الموجود في نفس الامر لزم ان يكون الامور العامة كالوجود
والحدوث والامكان وغير ذلك من الاعراض لكن التالي باطل والبطلان يدل على بطلان المقدم اما الشرطية فلكونها ... موجودة في نفس
الامر اذ لا يخفى وجود الشيء في نفس الامر الا انه لا يتعلق تحققه ... بالاعتبار ... والتالي فلانهم لم يعدوها من الاعراض
فقال التركيب العقلي معتبر فيما ينقسم ... الى الجواب بالحمل عن ... المذكور وتوجيهه ان يقال ان ما ذكرت من ان المقسم ... الموجود
في نفس الامر لزم ان تكون الامور العامة اعراضا انما يتم لو لم يكن التركيب العقلي معتبرا فيما ينقسم الى المقولات لكنه معتبر لانهم اتفقوا ... الجوهر
والعرض ... ما يتحقق ما يوجد من المركبات العقلية اي ... الجنس وفصول الجوهر والعرض ... فيما ينقسم الى سائر المقولات
واذا كان كذلك كانت الامور العامة خارجة عن المقسم ... كانت موجودة في نفس الامر لانها ليست من المركبات العقلية بل انها
بسائط ذهنية واما قولنا التركيب الذهني معتبر فيما ينقسم الى المقولات لان المقولة عندهم عبارة عن الجنس العالي فما ينقسم الى المقولات
وكانت المقولات اجناسا عالية وكل ما له جنس كان له فصل على ما حققوه في موضعه فما ينقسم الى المقولات كانت مركبة من اجناس و
فصول فكانت مركبات تركيبا عقليا وههنا ... اذ يلزم من ذلك ان يكون الجواهر العقلية مركبة لكنها بسائط لانا نقول التركيب
الذهني لا يستلزم التركيب الخارجي ومن قال بالاستلزام ... لا يقول بجنسية الجوهر ... من الافراد اعلم ان المراد بما ينقسم الى المقولات
ما يصدق عليه المقسم من الافراد والمراد ... الى المقولات جعلها من افراد المقولات متمايزة باعتبارات ...
اليها فعلى هذا كان التقسيم عبارة عن حمل ما يصدق عليه المقسم من افراد الاقسام ...

الكثرة في وحدة فالة الى ما ذكرنا ولذا ما قيل هو منضم اعتبارات محضة الى مشترك فمن ههنا قد القصد يعني اعتبار التركيب العقلي فيما ينقسم
الى المقولات لكونها بسايط ذهنية ثم ظاهر في الوجود والوجوب والقدم والمطلق والامكان والحدوث والعلية والمعلولية و
الوحدة لانها اما امور انتزاعية كالوجود والحدوث والعلية والمعلولية والقدم المطلق او اعتبارات سلبية كالوجوب المطلق والامكان
والوحدة ولذا كانت كذلك لم يكن الافراد ماهيات مركبة من اجناس وفصول وذلك لان جنسها اما ان يكون من هذه المفهومات [illegible]
المفهومات من جملة افرادها والكل باطل اما الثاني فلما تحقق في مباحثها ان الافراد ماهيات وراء تلك المفهومات واما الاول فلانها
لو كانت اجناسا لما يندرج تحتها من الافراد لكانت افرادها انواعا محصلة بفصول مقومة لكن العرض كذلك ليس افرادها ليست
الا نفس تلك المفهومات باعتبار عروض الاضافة الى حقائق الموجودات على انا نقول ليس شيء منها الا ويقال على ما تحتها بالتشكيك على ما قد حقق
في موضعه من الطلعة الاولى وقد حقق الشيخ في منطق الشفاء انه ليس شيء من المقولات يقال على ما تحتها قولا بالتشكيك [illegible] فلا
فصل وفيه نظر اذ اما الكثرة فانها وان كانت من الامور العامة عندهم لكن في كونها من البسايط الذهنية تردد وذلك لانها على ما قد حققناه
لكيفيا تقدم بمعنى الكم المنفصل على ما هو مذهب المحققين فيكون مركبا تركيبا عقليا قوله الاعراض مع ان موصوفاتها
الى جواب آخر عن الوجه المذكور على التنزل وتوجيهه ان يقال لو تنزلنا عما ذكرناه ولم نعتبر في تقسيمه الى المقولات تركيبها عقليا فلا يلزم ايضا
الطعن بكون الامور العامة اعراضا وذلك لانه ليس شيء مما يوصف بالامور العامة موضوعا لها وكل ما يوصف بالعرض فهو موضوع له فيتجه لزوم تقدم الشيء
من الامور العامة بموضوعها اما الكبرى فظ على ما يشهد به التقسيم واما الصغرى فلان موضوعات الامور العامة لو كانت موضوعات لها لوجب ان تكون
متقومة بها ومؤثرة في وجودها اذ لا نعني بالموضوع الا ذلك لكن ذلك فاسد لانها لو كانت مؤثرة في وجودها لوجب ان تكون متقدمة
موجودة قبل اتصافها بالامور العامة لان التأثير في الوجود [illegible] فالوجود في نفسه فيلزم ان يكون الشيء لكونه متقوما بالوجود موصوفا بالوجود
قبل ان يكون موصوفا بالوجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه وذلك مستحيل ولما كان هذا الامر ظاهرا في سائر الامور العامة جعله بالمثال الجزئي على اصل
كلي مثلا لو تقدم الماهية بالوجود على الامكان لكانت الماهية موجودة قبل ان يكون ممكنة فيوجد ما يلزم من العلة يلزم تقدم الوجود على نفسه
لان وجود الممكن يتحقق بتأثير الفاعل وشرط ان يكون مؤثرا ان يكون الماهية ممكنة وكذلك الحال في الحدوث لكونه نفس الوجود المسبوق بالعدم وكذا
الامر بالعلية والمعلولية والماهية والوجوب ونحوها لكن بقي الكلام في الوحدة والكثرة فيقول الوحدة تستلزم الوجود عندهم والكثرة نفس
الوحدات مع اعتبار زايد فلو تقدم الماهية بالوجود عليها لتقدمت على وجودها الخ لان تقدم الشيء على احد المتلازمين يستلزم تقدمه
على الآخر على ما حققه الشيخ الرئيس في الشفاء والاشارات في تحرير كلامه وفيه بحث لان حاصل وجه المنع لما كان الموجود في نفس الامر
لزم ان لا تكون الامور العامة اعراضا لكنها ليست باعراض عندهم مع كون الامور العامة اعراضا مسلم عند السائل وانما قصد الى ان التقسيم
عندهم حاصر فلو جاز وجود قسمة الموجود في نفس الامر لكانت الامور العامة داخلة في احد القسمين لكنها ليست بجواهر فتعين ان تكون داخلة
في الاعراض وليست باعراض فعلى هذا ما كان قوله [illegible] ليست بموضوعات غير دافع للسؤال بل مويد له فلا اشتباه القائل

ان قوله مع ان موصوفاتها اه اشارة الى الوجه على قوله لكونها اوصافا موجودة وتقرير الجواب على هذا الوجه ان يقال لا نسلم انه لو كان
الوجود في نفس الامر لزم ان تكون الامور العامة اعراضا قوله لكونها اوصافا موجودة في نفس الامر قلنا معارض بان موصوفاتها ليست
بموضوعات لها فههنا تردد من وجه آخر وهو ان احد الامرين لازم وذلك لانها اذا لم يكن اعراضا بناء على موصوفاتها ليست بموضوعات
لزم ان تكون جواهر ويصدق عليها ان موصوفاتها موضوعات لها ولم يقل به احد ويلزم اختلال الحصر [illegible]
[illegible] بل في هذا المقام [illegible] الى هذا التردد قوله اي في محل يتقوم [illegible] اشارة الى دفع ما يتوهم وهو ان يقال ما ذكرت
من تعريف العرض ليس بمانع لصدقه على الصورة الجوهرية الحالة في المادة وذلك لان معنى التقويم ليس الا كون المقوم بحيث يحتاج اليه المتقوم
في الوجود والصورة الجوهرية يحتاج في الوجود الى المادة ولو كان بعض الوجود وتقرير الجواب ان المراد بالتقويم الماخوذ في تعريف العرض
التقويم المطلق ولو ببعض الاعتبارات بل كون المحل بحيث يتقوم الحال على وجه العموم والخصوص حتى يلزم ان يكون المحل يحتاج اليه الحال باعتبار تشخصه
وماهيته جميعا فان نوع التعلق بالصورة للصورة الى علة التشخص وان كانت محتاجة الى المادة في وجودها لكن الصورة المطلقة ليست
كذلك بل الامر بالعكس لاحتياج المادة في وجودها الى الصورة المطلقة بخلاف العرض لا يحتاج الى المحل باعتبار هويته كذلك يحتاج اليه باعتبار ماهيته
على الخصوص [illegible] ثم اعلم ان التقويم في هذا المقام منهم من فسره بالاحتياج اي كون الحال محتاجا في وجوده الى المحل [illegible]
[illegible] فان الصورة المطلقة [illegible] ومنهم من فسره بعدم الانفكاك [illegible] بحيث لا يوجد بدون المحل فاعترض [illegible]
في الهيولى والصورة من الجانبين ثم قال [illegible] الى القول اي في محل تقوم [illegible] فان الموضوع [illegible] عن الاعراض
كما [illegible] لا يتحقق [illegible] في مقولة الجوهر والكل [illegible] والحق ان معنى التقويم لا يتحقق الا في الموضوع بالقياس الى
الاعراض الحالة فيه وفي الصورة بالقياس الى المادة واما المادة فلا تقويم فيها بالقياس الى الصورة اصلا [illegible] من كلام
الشيخ الرئيس في الفصل العاشر من المقالة الاولى من طبيعيات الشفاء ان المبادي المادية تشترك في معنى وهي انها في طباعها [illegible]
غريبة عنها والماهية المركبة منها ومن تلك الماهيات [illegible] اي التركيب [illegible] الى البسيط [illegible]
الى المركب نسبة علة ابدا لانه جزء من قوام المركب والجزء في ذاته اقدم من الكل ومقوم لوجوده [illegible] الى تلك الاجزاء [illegible] مقدم
[illegible] اقسام اما ان تكون [illegible] الى ذلك الامر في التقويم ولا ذلك الامر محتاج اليها
في التقويم والقسم الثاني ان تكون المادة محتاجة الى مثل ذلك الامر في التقويم بالفعل والامر يكون متقدما عليها في الوجود
الذي كان وجوده ليس متعلقا بالمادة بل بمبادي اخرى ولكنه يقرنه اذا وجد لا يقوم بمادتها ويجعلها بالفعل [illegible] كثيرا
من [illegible] ويلزم [illegible] ان يقيم شيئا آخر لكنه ربما يقوم بمقارنته لذاته لما كان تقويمها [illegible] من ذاته
وسمى هذا الامر [illegible] صورة وله شرط تقويم المادة بمقارنته لذاته والقسم الثالث هو ان تكون متقومة في ذاتها وحاصلة بالفعل
واقدم ذلك الشيء ويقوم ذلك الشيء وهذا الشيء هو الذي نسميه موضوعا هذا كلامه وهو دليل [illegible] على ان الموضوع يجب ان يكون متقوما

للعرض ودون للمادة يجب ان يكون متقومة بالصورة لا متقومة بها ثم قال فيكون القسم الاول من الاقسام الثلثة يوجب اضافة الحقيقة دون القسمين
الاخرين اضافة تقدم وتأخر ولكن في الاول منهما تتقدم على المادة وفي الثاني منهما المتقدم المادة وهذا ظاهر الدلالة على ان المراد
بالتقويم ليس مجرد احتياج المتقوم ولا عدم وجوده بدون المتقوم لانه قد شنع القول في احتياج الصورة الى المادة وفي تلازمهما فلو كان
معناه ذلك حصل التقويم بالموضوع والصورة بل معناه هو التقويم لا يا توزت اذ ليس الموضوع جزءا من العرض ولا الصورة
من المادة بل بالعلية وهو ان يكون المقوم فاعلا ومؤثرا في وجود المتقوم واوضح من ذلك دلالة على ما ذكرنا ما قال في الفصل الرابع
من المقالة الثانية من الهيات الشفاء ان المادة هي التي تتشخص فيها العقول بها انها في نفسها بالقوة تكون موجودة بالفعل بالصورة
وان كانت لا تفارق الهيولى فليست متقومة بالهيولى بل بالعلة المفيدة اياها الهيولى وكيف تتقوم الصورة بالهيولى وقد بينا انها علة
لا تتقوم بالمعلول ثم قال فالصورة لا توجد الا في الهيولى لا لانها علة وجود الصورة الهيولى او كونها في الهيولى كما ان العلة لا توجد الا مع المعلول
لا ان علة وجود العلة هي المعلول وقال في الاشارات انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يعقب بدل لم يبق المادة
موجودة فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس يوجب انتقول تقيم البدل الف بالهيولى على ان تكون الهيولى قامت فاقت
لا الذي يقيم فيقيم مقدم لقوامه اما بالزمان او بالذات وبالجملة ان هذا المقالة وقال المحقق الكوسي في شرح هذا الكلام ان الهيولى
حيث هي هيولى قابلة محضة كنفس الصورة فلا يمكن ان يكون فعلا ومعطيا للوجود فان قلت اذا كان معنى التقويم هو ان يكون المقوم فاعلا
ومؤثرا في وجود المتقوم لم يكن الهيولى محلا للاعراض الا ان كانت فاعلة لكن الهيولى ليس في نفسها الا محض القبول قلت الهيولى ذات
جهتين احديهما ان تؤخذ من حيث جوهرها وسنخ قوامها الذي هو نفس القبول والاستعداد وثانيهما ان تؤخذ انها متقومة ومتحصلة من جوهر
ليس من شأنه جوهرها الا العقل فاذا التقويم هنا انما هو بالنظر الى الجهة الاولى وما بين ذلك كلام الرئيس في الهيات الشفاء ويكفي تقويمها الصورة
باعتبار احدي هاتين الجهتين والاخرى لازم تقدمها على نفسها وذلك بين قوله فالمادة التي الخ ما كان هيهنا مظنة سؤال على وجه هذا الحد
الحقيقي للعرض وهو ان تعريف العرض اما ان لا يكون جامعا او غير مانع لان قول المعرف اي في محل يقوم ما حل فيه اما ان يكون معناه اي في
محل يقوم على وجه العموم والخصوص جميع ما حل فيه او يكون معناه يقوم على وجه العموم والخصوص ما حل فيه في الجملة فان كان الاول
لم يكن تعريف العرض شاملا للاعراض الحالة في المادة لان الهيولى التي وقعت محلا للاعراض وان كانت متقومة بالاعراض
بالجهتين المذكورتين لكنها ليست متقومة بجميع ما يحل فيها بكلا الجهتين اذ من جملة ما يحل فيها الصورة الجوهرية فلم يكن جامعا وان كان
المراد الثاني لدخلت في التعريف الصورة الجوهرية ولانه اولا يصدق عليها انها حالة موجودة في موضوع اي في محل يقوم بعض
ما حل فيها على وجه العموم والخصوص فلم يكن مانعا وقد بينها ان المادة التي تحل فيها الاعراض اما ان لا يصدق عليها انها موضوعة
او لا يصدق فان كانت تصدق عليها انها موضوعة لم يكن مادة لان المادة والموضوع متباينان عندهم وهذا جاز تحت المحل المطلق
ايضا لا الاخص تحت الاعم كان العرض والصورة متباينان مندرجان تحت المحل كذلك وان لم يكن يصدق عليها انها موضوعة لم يكن الصورة

عليها انها موضوعة لم يكن بحال فيها عرض لان حلول العرض ليس الا في الموضوع وقد فرضنا انها ان لم تكن موضوعة عاد المحذور وهو تناقض العكس لا
فانتقض طرد التعريف اي لصدق ح على الصورة انها موجودة في الموضوع انتهى تشار ان الجواب تحريره الى جميع ما ذكرت من الاسولة مرجعها
الى حرف واحد وهو ان يقال ان التعريف المذكور انما هو تعريف بالموجود في محل كان من وصفه ان يقوم ما حل فيه سواء كان مقوما
للعرض او لم يكن وليس الامر كذلك المعرف للعرض مجموع الامرين كونه موجودا في المحل وكونه متقوما به على وجه العموم والخصوص فحكم شئ صدق عليه
مفهوم مجموع هذين الامرين فهو عرض سواء كان محل مادة الصورة او لم تكن وكل امر ليس يصدق عليه مجموع هذين الامرين ليس بعرض سواء لم يكن موجودا
في محل اصلا او كان موجودا في محل على تقدير وجوده في المحل سواء كان محل موضوعا لعرض ما او لم فاتصاف المحل بكونه موضوعا لا ينافي اتصافه
بكونه مادة وانما المنافاة بين الحيثيتين اي حيثية كونه موضوعا وحيثية كونه مادة فاذا اخذ المحل باعتبار الحيثيتين فتلك الحيثية الموضوعية لم
يطلق عليه باعتبار تلك الحيثية اسم المادة بالعكس وعلى هذا اشار بقوله فالمادة التي هي محل الصورة يعني ان المادة التي هي محل الصورة
يحل فيها امران متباينان بالذات اعني العرض والصورة ومتباينة وان كل منهما ليست تلك النسبة اي الاخر دا نسبتها الى العرض فهي انها متقومة لم
على وجه العموم والخصوص ونسبتها الى الصورة فهي انها ليست متقومة بها على جنبتك الحيثيتين وبين النسبتين مباينة ففي قوله تنوع المحل من الا
وفي قوله تقوم الحال الاولى اشارة الى تينك النسبتين وفي التنويع اعني قوله فالهيولى مادة للصورة وموضوعة للاعراض اشارة الى العرف
للعرض والصورة اما هيهنا فان النسبتان لا توجد الحلول في المادة والموضوع وان الا المحل الواحد كيف لا يكون متعددا نسبتين الى ان البنية
اي امرين متباينين ولا يطلق عليه بحسب الاعتبارين اسم كالموضوع لا يطلق عليه بحسب ذلك الاعتبار اسم اخر كالمادة فحق تحققت فذلك
ظهر لك الجواب عن النقض الاول اما تحرير الشق الثاني فوقوله يدخل في التعريف الصورة الجوهرية فممنوع لان المراد ان العرض ما يوجد في
المحل المقوم لما حل فيه من حيث كونه متقوما بالحيثيتين ولا ريب ان الصورة ليست كذلك وكذا الجواب عن النقض الثاني وان كانت الا خالفا فانا
نختار الشق الاول من الترديد قولك فلم يكن مادة فقلنا ممنوع قولك متباينان فقلنا من حيث انها مادة وموضوع وان اخترت فاختار الشق
الثاني قولك فانتقض طرد التعريف قلنا ثم قولك اولا يصدق على الصورة انها موجودة في موضوع فقلنا لان المراد بالوجود في المحل هو المفهوم بالمحل

قوله هو محل الصورة اشارة ان المادة تطلق على عدة امور منها المزاج الجسد اي الذي صار محلا كذا فيه لتصرف النفس فيقال المادة للخلق
المدبر والتصرف في محله ومنها الموضوع للعرض فيقال له مادة لحلوله فيها وقبولها اياه ومنها الهيولى الاولي كما هو ومنها مادة يكون جسما
كلاما هي قابلة ومنها ما هي ناقصة في ذاتها مستكملة في كونها مادة الشيء بانضمام امر اخر كالعقاقير للمعجون والكيموسات للبدن
المستكملة ما تحتاج اليه كالشيء فان النفس للحس ومنازل للتربية فانها ليست تفتقر في كونها محلا للصورة الاولى الى وجود الاجتماع وللمادة
تركيبية فاقرة في ذلك الى الاجتماع والتركيب جميعا ومنها مادة تركيبية وهي التي تجمع ما ذكرنا اي الكلمات اليها كما ان الكلمات
الى جميع ما ذكرنا يطلق اسم المادة اما باشتراك اللفظ او بالتشكيك بناء على ما قالوا وكذا الصورة تطلق على عدة امور الاول الهيئة التي تحصل
في المادة قوما نوعا وثانيها حقيقة الطبيعة لا الهيئة والثاني في النفس النوعية التي توجد بالمادة وتنوعت بصورتها الثالث الخلق وتقيمه خص بالنوع

الصورة تطلق على عدة امور [illegible] المادة [illegible]

المادة تطلق على عدة امور [illegible]

بهيئة اجتماعية وصورية كالعسكر اي الخمس مقولات القياس الواقعة على هيئة فيجمعه الساد من النظام المستحقة كالشركة البائع حقيقة كلي شي
جوهرا كان او عرضا انتهى المقولات المفارقة على المادة والصورة التاسع الجسمية المقابلة للهيولى من الاعراض الهيئية بها كالمقادير والابعاد
حالة مع الجسمية في الهيولى الاولى كذا قال الشيخ في الاشارات الشفاء وكذا كل من تشخص الهيولى والصورة عرض قائم بالهيولى لنفس مهية تلك
المحقق في شرح الاشارات **قوله** فان الصورة المطلقة لا تحتاج الى الهيولى الخ قال في الحاشية ان الهيولى بالصورة من حيث ذاتها
صورة مطلقة متقدمة على وجود الهيولى ومن حيث انها صورة متعينة متأخرة عنه فكأن الهيولى قد تقررت اي صارت ذات صورة مطلقة
فتقررت اي صارت ذات صورة معينة وهذا حجة قولهم الهيولى تحتاج الى الصورة في وجودها والصورة تحتاج اليها في التشخص انتهى كلامه
اقول بهذا قالوا في هذا الكلام وقد اعترض عليه بان الطبيعة المطلقة لا وجود لها في الاعيان فلا يعقل تقدمها على وجود الهيولى
واجيب بان المراد ان المتقدم على وجود الهيولى انما هي الصورة من حيث جوهرها وذاتها لا من حيث تشخصها وتعينها ووصف كونها مطلقة بقطع
النظر عن التعين لا بشرط التعين كما شرط التعين والاطلاق والمطلق المأخوذ على هذا الوجه موجود في الخارج بخلاف المأخوذ بشرط الاطلاق
فانه لا وجود له الا في الذهن صرح به المحقق في شرح الاشارات والحاصل ان الصورة المتشخصة كما انها موجودة باعتبار تشخصها كذلك هي موجودة
باعتبار جوهرها وذاتها متأخرة عن الهيولى بالاعتبار الاول ومتقدمة عليها باعتبار الثاني فقط فكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام وان الصورة
لا تحتاج في تشخصها الى الهيولى كذلك الهيولى تحتاج في تشخصها الى الصورة الخ وهذا القدر متفق عليه وانما اختلفوا في كيفية التشخص
كل واحد منها بالاخرى فاختار الامام ان ذات كل واحد منهما علة لتشخص الاخرى ثم اورد على نفسه فقال ولقائل ان يقول ان
تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود لا ينفع التسلط ثم اجاب بانه يمنع منع المقدمة فان القائم بالوجود لا
الهيئة لا يتوقف على حرفة كل واحد منهما موجود فكذا ههنا فهذا مذهب الامام في هذه المسئلة من حيث هي هيولى ما علة لهذه الصورة
وهذه الصورة من حيث هي صورة ما علة لهذه الهيولى وذهب المحقق الطوسي الى ان تشخص الصورة ليس بالهيولى من حيث هي هيولى بل بالهيولى
المتعينة ولكن لا من حيث انها فاعلة بل من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة مثلا اي فاعلة في
تشخصها والقابل على ان تشخص صورة ما انما هي الاعراض المكتنفة بها كالوضع والاين والمتى واخواتها في هذا المقام ابحاث
عميقة لا يليق ايرادها في هذا الموضع **قوله** بخلاف العرض فانه من حيث هو محتاج ان يريد ان الباقي المخصوص اي الجسم المخصوص
مثلا انه فيتصف بالوجود يحتاج الى المحل انما باعتبار هذا التشخص من الباقي فيحتاج الى التشخص من الجسم لا الى الجسم من حيث انه
جسم مادة فذلك لان الجسم بما هو جسم نسبته الى جميع هيئات الاعراض الى آخرها السوية فلا يصلح ان يكون علة لاحديها دون الاخرى واذا
احتاج من حيث الابياض بالى من حيث ذاته وجوهره من غير اعتبار التعين فيحتاج الى المطلق اي الى نفس ذات المحل وجوهره من غير
اعتبار التعين وذلك لان الابياض بما هو بياض لو كان فاقدا في وجوده الى الجسم بما هو جسم يوجب ان لا يكون موجودا الا في هذا الجسم
هف **قوله** والسر فيه ان المادة فيما ذكرنا من ان احتياج الصورة الى المادة انما هو باعتبار هويتها وتشخصها لا باعتبار ذاتها وجوهرها

وان العرض

[illegible]

وان العرض كما انه يحتاج باعتبار خصوصيته الى المحل المخصوص كذلك يحتاج باعتبار جوهره وذاته الى المحل المطلق مع اعتبار التعين **قوله** العرض
طبيعة ناعتية محضة الخ وذلك لان الحقائق العرضية ليس لها حظ من الوجود في انفسها الا وجودها في موضوعاتها على ما هو التحقيق فلا يمكن ان
يتصف في حد نفسها بالوجود غير حالة في محل واما الهيولى لذاتها تقتضي التقوم بموضوعاتها بخلاف الصورة فانها في حد ذاتها جوهر موجود
بالفعل لا ان وجودها في نفسها هو الوجود في المادة وكذا لا يستدعي لذاتها ونفس جوهرها ان لا تكون موجودة الا ان تكون في المادة متقومة بها بل انما
يعرض ذلك لافتقار العوارض اللازمة لوجود الصورة كالتناهي والتشكل والتبديلية الى غير ذلك فالصورة مع انها صورة لا يجب ان تكون حالة
بالمادة وانما يجب لاستلزامها بحسب الوجود في الخارج التناهي والتشكل والهيئية كما حقق الامام والمحقق في شرح الاشارات **قوله** المادة ههنا اعم
من الهيولى الخ يريد ان المادة قد تطلق بمعنى الهيولى التي هي محل الصورة الجسمية وقد تطلق على ما هو اعم من الهيولى اعني المحل المتقوم بالجوهرية
سواء كان جسمية او نوعية معدنية والمراد ههنا هو المعنى الاعم ليتناول محل الصورة الجوهرية المعدنية وذلك لان محل الصورة الجوهرية المعدنية هو المركب من
العناصر الاربعة وهو مادة بالمعنى الاعم وليس بمادة بمعنى الهيولى لاختصاص الهيولى بالمادة الاولى التي هي محل الصورة الجسمية وانما لم يتعرض لمحل الصورة النوعية
بان يقول فان محل الصورة النوعية المركب من الهيولى والصورة ومحل الصورة المعدنية هو المركب من العناصر لان كون محل الصورة النوعية مركبا من الهيولى
والصورة او نفس الهيولى متعددا هو ان كلامه هذا يصح في ان محل الصورة المعدنية ليست هيولى وان كان ذلك لا يصح في ذلك كلام الشيخ في الا
شارات بل يساعده على ذلك خلافه حيث قال يشير الى محل الصورة ويمكن ان يجعل الهيولى الاول قال المحقق وقد تنازع فيه بالاولى لان الاول كل مركب
يكون هيولى ولا كان جسما **قوله** فاورد على تعريفه الخ توجيه ان ما ذكر واحد من تعريف الموضوع بالمحل المستغني عن الحال غير مانع لصدقه على
المادة العنصرية بالنسبة الى الصورة المعدنية وذلك لان محل الصورة المعدنية مع ذلك غير محتاجة اليها لا في الخارج محتاجة فانها في وجودها
بان لا تحتاج موجبة الا بحدوث تقوم بها صورة معدنية او في تحصلها بان تصير نوعا من انواع الجسم اللازم تمام الصورة المعدنية والمحل بحلول المادة العنصرية
قبل قيام الصورة الجوهرية المعدنية كانت متحصلة نوعا ووجودا بالصورة النوعية فلو حصلت الصورة المعدنية بعد ذلك الى نوعا ووجودا لزم
تحصيل الحاصل وتقويم المتقوم هف وتحرير الجواب ان ما ذكرت من الايراد ساقط لانا لا نسلم ان المادة العنصرية محل للصورة المعدنية ولم لا يكون
بل الحق ان محلها انما هو المركب المتمزج من العناصر الاربعة وذلك المركب ليس متحصلا لا نوعا ولا وجودا شيء من الصور قبل قيام الصورة المعدنية بها
وهي حصل انما هو محل للصورة النوعية ليس متحصلا لا نوعا ولا وجودا قبل قيامها علية وما هو متحصل قبل قيامها عليه اعني المادة العنصرية فليس
بمحل للصورة النوعية **قوله** هو المادة العنصرية الخ اختلف الناس في المادة العنصرية التي وقعت محلا للصورة النوعية فمنهم من ذهب
الى انها صارت محلا اولا للصورة الجسمية ثم صارت بتوسط الجسمية محلا للصورة النوعية ومنهم من اختار ان محل الصورة النوعية هو المجموع
المركب من الهيولى والجسمية ثم بعد القائهم على ان محل الصورة النوعية يحتاج في وجوده وتحصله نوعا الى الصورة النوعية اختلف مذهب
الامام العلامة اي ان الصورة الجسمية التي هي جزء من الصورة النوعية او شرط لم يحتج في وجودها الى الصورة النوعية الخ واختار المحقق
ان المحتاج في وجودها وتقومها الى الصورة النوعية انما هو محلها والصورة الجسمية ليست داخلة محلا بل شرطا او جزءا ثم قال الدليل ان المحل

[illegible]

للصورة النوعية ان كان هو الجسم المركب فافتقاره في الوجود الى الصورة نوعية آخر مستقل اذ ليس في هذه المرتبة صورة تتحقق الا النوعية
واما ان كان نفس البسيط فغير متصور لانها قبل فيضان الصورة النوعية عليها متقومة موجودة بالفعل بالصورة الجسمية وهو ان الهيولى مراتب في الكون
كل مرتبة تكون الوجود تحتاج فيه الى جاعل تقويم الاول وجودها بالقوة وهو مستفاد من الشيء المفارق من غير توسط شيء اخر ومن هيهنا سمي
سببا اصلا والثاني وجودها بالفعل وهو مستفاد من الجوهر المفارق بتوسط الصورة الجسمية والثالث وجودها على انها متحققة من
صفة الزوال وجريان العدم عليها وهذا الوجود مستفاد من شيء اخر يسمى مبدأ الرابع بها من حيث انها وجهة محلا للصورة الجوهرية
تكون الوجود بالقوة تحتاج في الخروج الى الفعل بحسب ذلك الوجود الى فيضان صورة اخرى تسمى صورة نوعية فهي في كل مرتبة تتقوم
وتتقوم بشيء في مرتبة اخرى تأمل فان في المقام دقة لا في الوجود ولا في التحصيل الخ اعلم ان التحصيل النوعي قد يضاف بها الا جنس
بالقياس الى فصولها المحصلة فيقال الجنس يتحصل نوعا بالفصل وقد يقع وصفا للمادة بالاضافة الى صورة نوعية فيقال المادة العنصرية
تحصلت نوعا بالصورة النوعية ففي الاول كان معناه رفع الابهام والتردد عن مفهوم الجنس وصيرورته مطابقا لتمام حقيقة ما ينوع تحته
الانواع وفي الثاني معناه صيرورتها مصدرا للاثار المختصة بنوع دون نوع من الانواع كالاثار المختصة بنوع من انواع البسائط و
المركبات العنصرية **قوله** هو المركب الممتزج من العناصر الاربعة الخ هذا هو التحقيق الموافق لكلام الرئيس حيث قال في الفن الخامس
من الاولى من طبيعيات الشفاء فاذا كانت المادة انما يحصل منها الشيء بان يكون مهيئا له ما ان يكون بسبب الاجتماع فقط كالشيء من الحجار
للعسكر والمنازل للمدينة واما بسبب الاجتماع والتركيب فقط كاللبن والخشب للبيت واما بسبب الاجتماع والتركيب والاستحالة كالاسطقسات
للكائنات فان الاسطقسات لا يكفي لشيء اجتماعها ولا تركيبها بالتماس والتلاقي وقبوله الشكل بل تحتاج فيها الكائنات الى ان يفعل بعضها
بعضها في بعض وينفعل بعضها عن بعض وتستقر للجملة كيفية تنتسب به تسمى مزاجا فيستعد للصورة النوعية انتهى كلامه وهو واضح
في ان الاسطقسات العنصرية هي المادة للكائنات دون ما سواها **قوله** وهو قبل الصورة المعدنية الخ وذلك لان صور العناصر و
الاجزاء الممتزجة هي العناصر وهي يمكن ان يكون صورة الواحدة الممتزجة والا لزم ان يكون مبدأ الاثار متباينة وايضا لزم تقويم مادة
واحدة لصور متعددة وتقويم صورة واحدة لمواد متعددة والكل مخالف لما برهن عليه في موضعه فليس الا المركب الممتزج ليس ذات
صورة الا بالصورة الجوهرية المعدنية **قوله** والمراد بالتباين الخ يريد ان المراد بالتباين في قوله الموضوع والمادة متباينان ليس
تباينا كليا بل المراد به التباين بالمعنى الاعم اعني التباين في الجملة الذي يشمل التباين الكلي والجزئي اعني العموم من وجه وذلك لان
الموضوع والمادة قد يجتمعان في الصدق على ذات واحدة حيث تقدم ان الهيولى مادة للصورة وموضوعة للاعراض القائمة
بها الغير متعين عند اعتبار الحال خصوصية احد الامرين بعينه كما مرت منها الاشارة الى ذلك فيما سلف من القول وقال المادة التي
هي محل الصورة الخ فلو كان المراد هو التباين الكلي على ما هو المتبادر من اطلاق اللفظ ويتبادر اليه الذهن من السياق لم يكن الامر
كذلك لان مرجع التباين الا التباين الكلي اعم ذاتين فلم يكن مع الاجتماع معنى **قوله** ما يشمل التباين الكلي والجزئي الخ التباين فقد يطلق و

ويراد منه التباين في الجملة وبهذا المعنى يشمل التباين الكلي والعموم من وجه وقد يطلق ويراد به التباين الكلي فيقال بين ذينك المفهومين
تباين كلي بل مباينة جزئية ويراد منه العموم والخصوص من وجه فاراد بقوله التباين الجزئي المعنى الثاني وبقوله ما يشمل المعنى الاول اشارة
الى الرد على من زعم ان المصنف بمتباينان تباينا كليا ويحتمل في بيان ذلك تارة بان المراد الموضوع للشيء والمادة لذلك الشيء
متباينان ثم قال انما قيد ذلك لان بعض الاعراض الحالة في نفس البسيط يحلها موضوعا ايضا وتارة اخرى بان الاعراض لا تحل في البسيط
بالذات بل في المجموع **قوله** لما مر الخ مر الاشارة الى اجتماعهما في الصدق وافتراقهما اخرى وذلك لان الهيولى مادة للصورة
وموضوعة للاعراض القائمة بها اشارة الى تصادقهما عند اعتبار نسبتها بالمحلية لكلا الامرين وقوله فالمادة التي هي محل الصورة تقوم
ما حل فيها ولا يقوم الحال الذي هو الصورة اشارة الى تفارقهما وذلك لان المادة عند اعتبار نسبتها بالمحلية الاعراض ليصدق عليها انها
موضوعة لكونها متقومة بها ولا يصدق عليها عند اعتبار هذه النسبة انها مادة لان المادة غير متقومة بما هي بها وعند اعتبار نسبتها
بالمحلية للصورة ليصدق عليها انها مادة لكونها غير متقومة بها ولا يصدق عليها عند اعتبار هذه النسبة انها موضوعة بها لان الموضوع
الموضع متقوم لما هو موضوع له **قوله** وهو الموجود الذي لا يكون وجوده الخ انما قيد به لان القدم لا يقع وصفا الا للموجود
في الخارج بخلاف الازلي فانه قد يقع وصفا للاعدام والاعتبارات فيقال عدم ازلي ولا يقال قديم وكذا الحدوث لا يقع في الاكثر
الا للموجود في الخارج بخلاف الاعتبارات فانها تتصف بالتجدد دون الحدوث **قوله** مسبوق بعدمه في الواقع الخ فيقال العالم
حادث بالقياس الى الزمان على قسمين احدهما حادث في الزمان كالحركات والمتغيرات وما هي عارضة لها يحدث في وقت دون وقت
ويسمى حادثات زمانية وثانيهما حادث فوق الزمان كالسكنات والجواهر الثابتة الا انها ثابتة وكالنفس اللازمة والانات فانها ليست
حاصلة في الازمنة ايضا وتسمى هذه الجملة حادثات دهرية لحصولها في ظرف يكون فوق الزمان يسمى دهرا وكل قسم من القسمين متصف بالحدوث
في الواقع ونفس الامر اذا تمهد هذا فنقول لما كان القدم الزماني عند المحققين القائلين بحدوث الزمان عبارة عن سلب الحدوث اي المسبوقية
بالعدم مطلقا سواء كانت المسبوقية في ظرف الزمان او في ظرف اخر يسمى دهرا وكان لفظ مسبوقية كل من النوعين من المسبوقية هو الواقع على طرف
نفي اورد لفظ الواقع والحاصل ان القديم ما لا يكون العدم سابقا على وجوده لا في الزمان ولا فوق وجوده مسبوق لعدمه صح ترك لفظ الواقع
لما اوهم ان المراد عدم المسبوقية سبقية زمانية فلم يكن التعريف مانعا لدخول الحوادث الدهرية كاللازمة وما فيها على ذلك التقدير
اذ لم يكن شيء منها مسبوقا بالعدم مسبوقية بالزمان هذا الذي ذكرناه انما هو عند القائلين بحدوث الزمان ووجود الدهر والسرمد فان عندهم
ليس شيء من الزمانيات قديما بل لا بد ان يكون كل قديم دهريا فالقدم الزماني عندهم اخص والقدم الدهري اعم لان الحادث عندهم
قد يكون زمانيا وقد يكون دهريا واما منكرو القدم الدهري كالمحدثين المنتمين الى الزمان انما يقيمون فيها وفوقه واما القائلون
بقدم الزمان ووجود الدهر والسرمد كالشيخ الرئيس ومن تبعه فالقدم الدهري عندهم اعم من القدم الزماني لان كل موجود في الدهر عندهم
من غير عكس لاحاطة الدهر بجميع الازمنة وما فيها من الزمانيات وانما لم ينسبوا الحدوث الى السرمدي لان السرمد مقدم عن توهم البطلان

علمها بحقيقة ذلك فيعلم بهذا انت لا تصل ولم تعلموا القديم الى السرمدي على التقدم الدهري والسرمدي عندهم وجه واعلم ان المتقدم لا يتضح كل
الاتضاح الا بعد معرفة احد ثلثة اولها معرفة اوعية الوجود من الزمان والدهر والسرمد وثانيها معرفة الحقائق المنسوبة وجودها اليها وثالثها معرفة
المسبوقية بالعدم في وعاء الدهر فلا بد من الاشارة اليها على وجه الاجمال اما الزمان فهو وعاء المتغيرات واما الدهر فنقول ان كل موجود على الزمان
اما ان يتصف بالتقدم والتأخر او لم يكن متصفا بهما اما الاول فاما ان يتصف بذلك بحسب ذاته وجوهره كالحركات مثلا كالنقلة من المكان الى المكان
وكالاستحالة من كيف الى كيف او بحسب عوارضها كالحقائق المرتبة موضوعات لتلك الحركات فان كانت متصفة بذلك بحسب الذات كانت
واقعة في الزمان بحسب ذاتها ونفسها وان لم تكن متصفة بذلك من حيث انفسها وذواتها بل بحسب عوارضها اللاحقة بها من الحركات كانت
في الزمان بحسب العوارض ثم معنى التقدم والتأخر عدم اجتماع بعض الاجزاء مع بعض في الوجود ونحو حصولها في الزمان كتعددها على حسب تعدد اجزاء
الزمان وعدم وجود بعض الاجزاء في زمان بعض اخر بمعنى اي جزء فالحقائق المنسوبة الى وعاء الزمان بالذات هي التي لها معنى التقدم والتأخر ونحوها
وبعضها واما الحقائق التي ليست متصفة بالتقدم والتأخر بالقياس الى انفسها بل بالقياس الى ما تحل فيها من الحركات فهي بالقياس الى انفسها خارجة
الزمان وداخلة في الزمان بحسب عوارضها يكون حقيقة انها الرئيس في الشفاء واما الثاني فهو الموجود الذي يتعين على الثابت ويتقدس عن التغير والتبدل
والزيادة والنقصان لا بمعرفة شان الثابت لا يكون حال الى حال ثم هذا النحو من الموجود وهو ان يعتقد ثباته منتسبا الى جميع الازمنة والاوقات وذلك
بان يكون ثابتا لا يتغير بتغير شيء من الاوقات والاحيان مثلا يكون نسبته الى زمان الطوفان كنسبته الى هذا الاوان ويسمى وجوده على هذا النحو دهريا
فيصح ان وجود كل جوهر من الجواهر العقلية وكل جزء من الاجزاء العالية الاتحاد نسبته الى جميع الازمان والاوقات من الازل الى الابد ويسمى دهرا
واما ان يوجد ثباته منتسبا الى الثبات الاخر وذلك بان يكون مع كل حقيقة من الثوابت معية في الثبات ويسمى وجود الثوابت معية النسبة
ويعلم بهذا القياس سرمدا او علم ان التقدم لا يتضح الا بعد تحقيق النسبة الى الازمنة المتغيرة والمتغيرات الزمانية ويعرف معنى قياس الثابت الى
ثابت اخر فنقول اما معنى نسبة الثابت الى جميع الازمنة فهو ان نقول ان الشيء اذا كان ثابتا بحسب ذاته ومعناه لكان له في ذاته ولم يتصف بوصف فرض
من ازمنة سابقة عن التغير والتبدل والانتقال مع مرور الزمان والاوقات فيكون وجوده وحقيقته بكل حال فرض مع اي جزء من اجزاء
الزمان يعني وجوده وحقيقته بذلك الحال مع جزء اخر من اجزاء الزمان بحيث يكون الحقيقة بالنسبة وصف وحال مع شيء من الحقائق الاخر فيكون كل ذلك
الاوقات مع امر اخر من الزمانيات المتجددة ومن اجل ذلك لا يتغير من حال الى حال لا في ذات ولا في وصف ولا نسبة فنسبته الى هذا الجزء من الزمان
كنسبته الى ذلك الجزء من الزمان يعني انه يتصف بمعنى من الاوقات مع هذا الجزء من الزمان كونه يتصف بذلك الوصف مع جميع الازمنة مثلا انت
تكون في زمان اخر او كان يتحرك شيء اخر ويكون وجوده مع وجودك في زمان واحد فاذا تبدل ذلك الشيء والتقدم فاتى عليك زمان اخر كنت فيه موجودا او
ذلك الشيء معدوما حالت لا تتغير ولا تحس به لكونك زمانيا ولكون وجودك في هذا الزمان اعني زمان عدم ذلك الشيء غير وجودك في ذلك الزمان اعني زمان
وجوده فاتجه من وجودك في هذا الزمان ووجودك في ذلك الزمان مثل ذلك الشيء لكونه من عوارض الحجاب اذ انت لو حققت تعقلا وتحكمت
بكلام في زمان من الازمنة ثم اتى عليك زمان اخر لم تكن فيه فاعلا لذلك العقل ومثله فذلك الكلام فتلك نسبتك لا تقال في شأنك الى جهل

لوازم العقل

[illegible] الزمان والدهر والسرمد

لوازم العقل مع هذا الزمان وذلك لاحتجاب الزمان بنسبة وجود يكون في هذا الزمان ووجودك في ذلك الزمان وتوكلت في الدهر بحسب ذاتك وجميع احوالك
لكان التعاقب بذلك العقل وذلك العقل مع هذا الزمان كالتعقل بهما مع ذلك الزمان ولكان احساسك بجسم في زمان معه كاحساسك به مع زمان
وجوده وذلك لانك على تقدير وجودك في الدهر بجميع احوالك لا تختلف عليك النسبة الى زمان ونسبة الى زمان اخر لانك في تلك الحال في احوالك في الدهر
العقل في عالم تكون وجودك بحسب ذاتك وجميع احوالك في الدهر كان نسبته بحسب جميع الاحوال والاوقات مع زمان الطوفان هي النسبة بعينها مع
زماننا هذا فلا يصح ان يقال في شأنه ان وجوده مع زمان الطوفان كان متقدما بفعل الطوفان ووجوده مع هذا الزمان متصل عن الاوقات بهذا العقل
بل الحق ان يقال انه منزه عن التغير والتبدل في الازمنة والزمانيات ومبرأ عن الاوقات دهره فتقدس عن الانتقال فكما كان موصوفا بايجاد الطوفان مع
ذلك الوقت كذلك موصوف مع هذا الوقت والطوفان بجميع احواله مع ذاته لما كان قائما مع هذا الزمان لدى الدهر من غير فصل ومن هنا فاقرأ
ان النفس الناطقة لكونها بحسب جوهرها وذاتها موجودا في الدهر وانما صار زمانيا لكونها متعلقة بالمادة ومنحصرة في البدن الطبيعة سيالا دائما
فاذا تم التخلص اي في منامه يرى ما يشتهي بعد الف سنة لا لنحلة اذا تم التخلص انقطع تعلقها عن المادة في الجملة وانحفظت بعالم الدهر وسوطها الملكوت
فصارت نسبته الى الماضي والاستقبال والحال واحدة فكانما ترى فيك العالم الحادث بعد الف سنة كوقوعه الان على ما يحكي ذلك الامر من غير
فصل هذا الذي ذكرناه هو معنى قولهم ان نسبة الى جميع الاوقات وما فيها من الزمانيات المتغيرة من نسبة الكل وما معنى قولهم نسبة الثابت الى الثابت
بالمعية في الثبات فنقول الموجود في الدهر على نوعين نوع يكون حادثا في الدهر ويكون مسبوقا بالعدم والبطلان في وعاء الدهر وذلك كانت نسبته
الى جميع الازمنة والاستعدادات الغير المتناهية من الازل الى الابد على السوية فاذا احدث في الدهر شيئا لا يصح ان يقال في شأنه انه حدث
مع هذا الجزء من الزمان دون جزء اخر فيتعين هذا الجزء بالحدوث كان حدوثه بالنسبة بل وجب ان يقال انه موجود مع هذا الجزء كذلك هو موجود مع اي جزء
فرض من اجزاء الزمان وهذا الحادث يسمى موجودا في الدهر بايجاد مطلق العلم الدهري لكن مع هذا الاطلاق العالم الدهري دائم الوجود مع الازمنة والاوقات
ونوع يكون دائما في الدهر اذا تمهد هذا فنقول لكل من هذين النوعين من موجود في الدهر نسبتان نسبة الى المتغيرات الزمانية بالمعية وفي نسبة
والمعية لا اختلاف بين النوعين لان نسبة كل منها بالمعية مع جميع الازمنة الغير المتناهية على السوية فيصح ان يقال لكل منهما دهري في الدهر
غير تقدم وحدوث لان اطلاق الدهر على الوجود على ما عرفت انما هو باعتبار هذه النسبة ونسبة الى الثوابت العالية عن التجدد والحدوث في وعاء الدهر
دوام دهري بالنسبة الى تلك العاليات لنسبة المعية في الثبات لكونه دائما في الدهر [illegible] واما الحادث في الدهر فليس نسبته الى تلك [illegible]
تلك النسبة نسبة التأخر الى التقدم في وعاء الدهر فاستبان من ذلك ان الثابت معلوم كونه كان بالقياس الى الازمنة والزمانيات دهريا وبالقياس الى
الدهر والدهريات [illegible] ما لم يطرأ عليه العدم [illegible] يسمى سرمدا [illegible]
الدهر يسمى دهرا [illegible]
سرمدا ثم لما ذكرنا من التحقيق يظهر ان الحدوث بالقياس الى الزمان اما زماني او دهري واما السرمدي [illegible]
هو القدم السرمدي بل السرمدي ليس القدم الدهري [illegible] الى المتغيرات على وجهين [illegible] الى جميع الازمنة والاوقات

اي كل وقت بوقت فالثابت اذا اخذ معيتها الي المتغيرات من الازمنة والزمانيات علي الوجه الاول هو الدهر كما عرفت وعلي الوجه
الثاني هو الكائن في الدهر فالعقول المفارقة بجميع احوالها دهرية باعتبار وجودها في الدهر باعتبار اخر فنسبة معية هذا الثابت الي بعض
ما مع الدهر كنسبة معية اجزاء الزمان الي بعض الاحوال المتجددة في الزمان ولهذا ذكر الشيخ في الفصل الثالث عشر من المقالة الثانية من
طبيعيات الشفاء ثم الحقائق المنسوبة الي الدهر كلها ثابتة الحقيقة فلعينه من حيث هو كذلك بجميع احواله في الدهر [illegible] الحقائق الثابتة
بحسب الحوادث المتجددة باحوالها من جهة الثبات في الدهر ومن جهة اخرى اي بحسب احوالها متجددة في الزمان فالجواهر والاعراض المفارقة الداثرة
كلها من حيث ذواتها ثابتة في الدهر والحوادث المسبوقة بالعدم في وعاء الدهر [illegible] ان للدهر استمرارا وجوده كما للزمان فقد يصح [illegible] لقارن
عدم شي وبعضها يقارن وجوده حتى يتصف ذلك الشي بانه مسبوق بالعدم في وعاء الدهر [illegible] فيصدق ان الوجود حل العدم من غير تمادد الاستمرار او
لا تمادد لاستمرار [illegible] بل ذلك انه هو شان وعاء الزمان فالمسبوقية بالعدم الصريح من غير [illegible] هو محدث في وعاء الدهر [illegible] مسبوقية
العدم مع تحقق استمرار زماني هو محدث زماني فالوجود بعد العدم في وعاء الزمان ليس بطلان العدم ورفعه بل [illegible] الوجود في زمان بعد زمان
في زمان اخر لكان اجود [illegible] للعدم [illegible] الذي كان واقعا في زمان سابق علي وجوده ورفعا للعدم في زمان وجوده [illegible]
الاول بل [illegible] الوجود في زمان لاحق [illegible] عليه انه معدوم في زمان سابق [illegible] وان [illegible] فلان موجود في زمان لاحق لم يكن معدوما
في ذلك الزمان حتى [illegible] وجوده [illegible] بل [illegible] الزمان [illegible] وجوده بخلاف الوجود بعد العدم في وعاء الدهر فانه لعدم [illegible] الاستمرار [illegible] الاستعداد و
الاستعداد الذي من شانه الاستعداد بان يكون [illegible] الي [illegible] كان الوجود [illegible] العدم بالكلية [illegible] قال [illegible]
التحقيق في الشفاء ان الايجاب المطلق العام الزماني يجامع المطلق العام السالب بخلاف الاطلاق الدهري فانه لا يجامع الايجاب المطلق العام
منه السلب المطلق العام وذلك لان السلب [illegible] بالكلية عن وعاء الدهر وقال [illegible] ولا تتوهم من ذلك ان السلب اذا كان [illegible] بالكلية في وعاء
الدهر كان الايجاب متحققا بدوام دهري فذلك لان الدوام الدهري ثبات مطلق [illegible] عن ان يكون [illegible] بالكلية فيتحقق الدوام
الدهري [illegible] الدوام الدهري اعم من [illegible] السلب المرتفع بالوجود الحادث في الدهر فلا يصدق [illegible] سلب دائم في الدهر [illegible] سلب
دائم دهري [illegible] السلب [illegible] السلب بالكلية [illegible] سلب دائم دهري [illegible] مقاما [illegible] الاعتبار
العقل [illegible] البصيرة وبرهان قوله في انها لا تقتضي [illegible] من [illegible] لا يقتضي ان [illegible] اذ كانت [illegible]
ان يكون ذلك الشي محسوسا بالذات وذلك لانه [illegible] بالحس [illegible] الشي محسوسا [illegible] بل [illegible] التوجه [illegible]
[illegible] ولا [illegible] الشي لا يقتضي ان لا يكون [illegible] بالذات [illegible]
احساسه [illegible] التوجه الي [illegible] من الاجسام [illegible] من الالوان والاعراض [illegible]
[illegible] قوله بل ربما يتعلق [illegible] التي [illegible]
[illegible] عند العقل [illegible] علي الكثرة [illegible] عقلية او حسية

[illegible]

اي جوهر كانت اولي عرض فلا شك ان التعين الشخصي لا يلحق اولا بالجواهر الجزئية حسية كالجواهر الجسمانية او عقلية كالجواهر المفارقة من العقول
والنفوس قال الشيخ [illegible] الفصل الثالث من المقالة الثالثة من الفن الخامس من منطق الشفاء [illegible]
انه خاصة لكل جوهر وليس [illegible] بل لبعض الجواهر [illegible] من الخواص التي تخص المخصوص [illegible] حيي للجوهر [illegible] بالنسبة فلا اشارة
فان الاشارة [illegible] حسية او عقلية الي الشي بعينه لا يشترك فيه شي غيره ولو كان [illegible] والاعراض لا يعرض لها بعينها اشارة الا بالعرض
لانها انما تصير متميزة مشتركة بالجواهر التي لها [illegible] بعينه احد [illegible] ليتميز [illegible] فالاشارة [illegible] المعينة [illegible]
[illegible] الجواهر او ذات [illegible] بالتميز [illegible] الاشارة [illegible] بانها [illegible] فانه [illegible] الاعراض [illegible]
[illegible] لم يكن الاشارة الي [illegible] لان [illegible] الشركة [illegible] لا تشترك فيها [illegible]
ان يخص [illegible] الاشارة [illegible] ذلك الا [illegible] بموضوعات عقلية مختلفة تتكثر بها الاعراض [illegible] متكثرة [illegible]
تكثر تلك الاعراض او متكثرة [illegible] تكثر تلك الاعراض [illegible] الكلام [illegible] في المطلوب
[illegible] علي [illegible] فان كان [illegible] كانت الاشارة [illegible] بالذات [illegible] متشخصات
الاعراض كانت الاشارة اليه بالعرض [illegible] الاشارة تابعة للتشخص فان كان بالذات [illegible] كان بالعرض [illegible] بل
قوله [illegible] بالتوجه [illegible] الي [illegible] التوجه [illegible] الي الشي [illegible]
[illegible] كانت الاشارة [illegible] بالذات [illegible] كان [illegible] بالعرض [illegible]
[illegible] بالعرض فاذا كان التوجه [illegible] الي الشي [illegible] بالعرض [illegible] الجوهر
ان يكون ذلك الشي التوجه اليه اولا وبالذات هو الجوهر دون العرض وان كان [illegible] الا ان [illegible] او لا انما
[illegible] في الجسم [illegible] المقصود بالتوجه [illegible] دون الجوهر [illegible] الاشارة علي المعنيين [illegible]
كان [illegible] بالجوهر [illegible] بالعرض لم يكن الاشارة بالذات بالمعنيين المذكورين [illegible] الجوهر والعرض [illegible]
التعيين [illegible] بالجوهر [illegible] الاشارة بالذات [illegible] قوله [illegible]
من [illegible] اما الاول [illegible] من ان التعريف المذكور [illegible] تعريف الاشارة [illegible] تعريف [illegible]
[illegible] بالذات [illegible] الاشارة [illegible] بالذات [illegible]
فان المراد بالاشارة [illegible] قوله بل [illegible] جواب [illegible]
[illegible] قوله [illegible] التعريف
[illegible] او لا [illegible]
[illegible] في التعريف [illegible] الاخص [illegible] الاخص

بالمتحيز بالذات من الاطراف المتداخلة ولكان بعضها بالنسبة الى البعض اختصاص موجب للاتحاد في الاشارة فكل يمين ذلك اختصاصها بالمتحيز بالذات لانها ليست متحيزة
بالذات وفيه نظر لان النقض انما يرد على عكس التعريف بصفات الواجب وعلى طرده بالاطراف المتداخلة انما يرد على تعريف الحلول بانه اختصاص
بحيث تكون الاشارة اليهما واحدة وما ذكره قدس سره من ان التعبير بالحلول في المتحيز انما هو بذلك اندفاع النقض عن التعريف فعلى هذا لكان
قوله لانها ليست بمتحيزة تطويلا للنقض بل هو اولى لم لو كان النقض بالاطراف المتداخلة نقضا على عكس التعريف يصح ان يقال في الجواب
لانها ليست بمتحيزة بالذات لكن الامر ليس كذلك ويمكن الجواب عن ذلك بانه لما لم يكن عند المتكلمين حلول سوى ذلك لجاز ان يعتبر الاختصاص
بالمتحيز بالذات في مفهوم الحلول لكن ذلك على خلاف ما هو الظاهر من كلام المص واتباعه قدس سره قال بل كلام الشارح قال الساعد على خلاف ذلك حيث
قال كما صرح به لان مبناه ان ما ذكره في تعريف الحلول بالاختصاص الموجب للاتحاد في المتحيز ولا يجرى في غيره كما صرح به المص حيث قال ونفي
الحلول بل في الحلول المتحيز دون [illegible] على ان التعريف للحال [illegible] في هو الباب انما قال ان التعريف الذي اورده السايل
على عكسه بصفات الواجب وجعل الشارح قال في الجواب عنه مخصص بالحلول في المتحيز حيث قال وذكره قدس سره بعض الاختصاص المطلق للاتحاد في الاشارة
حسية ولا كون الاختصاص اختصاصها بالمتحيز بالذات فليس ذلك من التعريف وان اخذ المص في التعريف مضافا الى المتحيز حيث قال الاختصاص
به لا اختصاص الموصوف كونه حيث قال ونفي بالحلول فيه لما عرفته وذلك هو قول انما ورد السايل على التعريف المذكور النقض بصفات الواجب
لكونها غير قابلة للاشارة الحسية المأخوذة في التعريف وانما جعل الشارح قدس سره هذا التعريف لتعريف الحلول لان المأخوذ في التعريف هو
الاختصاص بالمتحيز بالذات ومن هنا ظهر ان المص لو قال ونفي بالحلول فيه انه يختص به اختصاصا ما لم يرد النقض بالصفات مع
جعل الاختصاص مضافا الى المتحيز بالذات ملاحظة وهو ظ ولو كان اضافة الاختصاص الى المتحيز مخصصا للتعريف لورد النقض بصفات
الواجب على تعريف الحلول بالاختصاص الناعت ايضا فلم يكن لقوله فالاولى ان يفسر بالاختصاص الناعت فيه ح لا يرد النقض بالاطراف
المتداخلة وجه لان اصحاب التعريف لا يقولون بها ولا يصح الجواب عنه بما اجاب المحشي عنه بل الجواب الاكثر ما يؤيد النقض لو كانوا يقولون
بالاطراف على انا نقول لو جعل التعريف للاكثر عند اصحاب العرف لا يرد النقض على طرده بالاطراف المتداخلة ايضا لكونها من افراد المعرف
على ان التعريف المذكور عندهم ليس مخصوصا بالحلول في المتحيز بالذات كيف ولو كان مخصوصا به لخرجت الاعراض عن التعريف فلم يكن شاملا لانهم
لا يقولون بحلول الاعراض في الاجسام في السطوح التي هي من جملة الاعراض عندهم على ما نص على ذلك الرئيس في الشفاء والحاصل ان حمل النقض ان كان
بالاطراف سواء جعل التعريف عند اصحاب الخبر او عند اصحاب العرف اما على الاول فلان مذهبهم ليس عندهم تداخل الاطراف حتى الاختصاص
[illegible] واما على الثاني فلانهم لا يجعلون هذا التعريف مخصوصا بالحلول في المتحيز بالذات والا انتقض عكسه بالاعراض والصحيح في تعريف الحلول النعتي
كالسواد والتلون واما ثانيا فلان المراد بالاتحاد بحسب ذي الحال والمحل بحيث يوجد احدهما تابعا لوجود الآخر على ما سبق الى الذهن
التعريف حيث قال المحقق الدواني حيث قال كالاتحاد بين المتلون واللونية ان الاتحاد والاشتراك في الاطراف المتداخلة ليس
بحسب كون بعضها تابعا في الوجود لبعض آخر لتقدم ما بذوات الاطراف وجواز افتراق بعضها عن بعض بعد التداخل بل تداخلها الموجب للاتحاد انما في

الوجود على ما قيل او في الاشارة على ما هو التحقيق فلا نقض بها التعريف وقد عرفت ما فيه ولانا نقول ولان التعريف المذكور عند المتكلمين وهم
لا يقولون بوجود الاطراف لكونها عندهم امورا سلبية لان معنى الطرف انقطاع الشيء وعدم امتداده وراء ذلك ولا شك ان الامور
العدمية لا تقبل الاشارة الحسية ولا الاتحاد فيها فلا يتأتى ورودها على التعريف اعلم انه قد استبان مما ذكره المحشي على الوجهين الاولين ان الجواب الاول مبني على
التنزل من ان يكون التعريف على مذهب المتكلم فتأمل لانها ليست متحيزة بالذات الخ قد عرفت ما فيه فمن التنزل فيرد النقض على عكس
التعريف بالالوان ويمكن الجواب عن ذلك بان المراد بعد التنزل الى كونها وجودية عند المتكلمين لكن في الجواب بالقسم ما قد النقض لان النقض
على طرد التعريف بحلول الطرف في محل طرف آخر عند تداخل الطرفين وارد لا مدفع له بحسب التداخل الخ اعلم ان التداخل قد يضاف الى البعد
المادي بالقياس الى البعد الموهوم او الموجود الذي حصل فيه الجسم وذلك ممتنع وقد يضاف به الى الجسم او الجوهر بالقياس الى الجسم او جوهر آخر بمعنى حصول كل
منهما في حيز الآخر وذلك بالجسم مستحيل وقد يضاف بها الى الاطراف بعضها بالقياس الى البعض عند تماسها وتلاقيها فقال بعضهم معناه صيرورة احد المتماسين نفس الآخر
وليس بتحقيق لان الاطراف عند من يقول بها اعراض قائمة بالامتدادات موجودة فيها كالنقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم التعليمي وليس تحقيق
الموجودين نفس الآخر مع بقائه على حاله في موضعه والحق ان معناه صيرورة طرف كل من الامتدادين ما ينتهي به الآخر فان قلت ما ينتهي به الامتداد
الآخر انما هو طرف ذلك الامتداد فيلزم الاتحاد وان قلت الطرف عندهم نوع قائم بالامتداد اليه ينتهي ذلك الامتداد ولا يلزم من كون الشيء ما ينتهي
به الامتداد ان يكون قائما بالامتداد فلا يلزم الاتحاد وجود التلاقي الجزئي مثلا وقع بجميع الطرفين فصار مشتركا بين كونه مبدأ الآخر
ومنتهى الممتد الآخر ولا يلزم الاتحاد وان قلت ايضا يجوز ان يكون كل من الطرفين بعينه مبدأ لاحدهما ومنتهى للآخر بواسطة التلاقي والتماس يلزم
اعلم ان اطلاق التداخل على الاطراف بالتداخل انما هو من باب التشبيه وتنزيل ما ليس بذي وضع بالذات منزلة ما هو ذو وضع بالذات وذلك لان المداخلة
[illegible] والتفصيل ذلك ان الاجزاء المحققة كانت [illegible] وكذا الخط والسطح في جهة التلاقي والتماس قال
الرئيس في الفصل الثاني من المقالة الثالثة من الفن الاول من طبيعيات الشفاء واما التماس فهو الذي [illegible] ذي وضع محل انه
مماس لشيء ذي وضع فالمتماسان هما اللذان طرفاهما معا في المكان [illegible] في الوضع الذي عليه الاشارة فان الاطراف في كان الجسم ووضع
ما والنقطة ايضا لها وضع ما ولو وضع هو ان يكون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه انه في جهة مخصوصة والمماسان تقع [illegible] طرفيهما
وان كان شيئان يتحدى لقاء كل واحد منهما في طرف الآخر حتى يلقى ذات الآخر بكليته ولم يكن ذلك مماسة بل كان مداخلة فاذا ليست المداخلة
الا ان يدخل بكليته ذات في الآخر وليس ذلك التداخل الا ان يلقى احدهما كل ما فيه انه دخل فيه فان ساواه كان كل شيء من هذا الا وهو ملاق
للآخر ودون فضل احدهما لم يكن دخله كله ما يليه فحقيقة المداخلة ان يكون كل شيء من ذات هذا ولا يلقى ذات الآخر فلا يكون شيء لا يلقى
الآخر واما كون الشيئين في مكان واحد فهو امر يلزم المداخلة وليس هو نفسها بل نفسها الملاقاة بالكلية انتهى كلام الرئيس وهو نص في
ان المداخلة حقيقة لا يتصور الا فيما ينقسم من ذوات الاوضاع وذلك بسبب المكان على الاطراف والتداخل المداخلة واستحقاقها اياه منتج بالاول
من [illegible] انه لا شيء من المتداخلين [illegible] والنقطة من المعلوم ان كل ما له مكان له وضع وكل ما له وضع فهو منقسم ينتج ما بالاول من الاول

ان كلا يتصف بالمدخل فهو منقسم قوله واجاب عنه بعض المحققين المحقق الدواني في الحواشي القديمة قوله ان المراد به ان يكون المختص
به ينفي لما كان الشيء الثاني ولا يرد النقض باختصاص المال لعاجة لان المراد ان يكون المختص وصفا ومحمولا بواسطة ذو لذاته يعني يكون
لاحد الشيئين بالآخر اختصاص يجعل ذلك الشيء بحيث يكون ذاته وحده مستقلة في كونه محمولا بواسطة ذو من غير احتياج الى اعتبار امر آخر وذلك
كالسواد فان له بالجسم الاسود ذو بخلاف المال فان المال ليس له اختصاص بالمالك كيفية يجعل المال مستقلا في كونه محمولا على المالك بتوسط ذو
بواسطة علاقة التملك بينهما الا ترى انه لا يقال [illegible] ذو مال ليس الا انه متمول وليس معنى الذوية الا المتمول فالمحمول بالذوية ولا
اشتقاق حقيقة ليس الا المتمول دون المال فكانه اذا قيل متمول كان معناه ذو تمول المال كذلك اذا قيل ذو مال كان معناه ذو تمول المال ذو ذوية [illegible]
فصل قوله ودفعه تعليقه دخل على الجواب المذكور بوجهين احدهما ان ما ذكر من ان المراد بالاختصاص الناعت ما به يكون المختص محمولا بتوسط
ذو لذاته غير صحيح اذ يابا عنه لفظ التعريف جعلوا في التعريف الاختصاص موصوفا والنعت وصفا له وذلك لا يصح اي اذا كان
الاختصاص موصوفا والنعت وصفا له كان المعنى ان يكون اختصاص يجعل احد الشيئين نعتا والآخر منعوتا له فلا يكون المختص الذي النعت
وصفا للذات بل انما هو وصف للاختصاص جعله وصفا دائما انه اي التعريف المذكور على ذلك التقدير اي على تقدير ان يكون المراد
منه ما ذكرت وان كان يندفع النقض الوارد على طرده بالمال لكنه ينتقض عكسه اذ لا يصدق التعريف على ذلك التقدير على حلول الصفات
المشتقة في موصوفاتها لان الجسم الابيض وان كان يقال في حقه انه ذو بياض لكنه لا يقال انه ذو ابيض والجواب اما عن الاول فلان المقصود
ان الاختصاص الناعت معناه ان يكون المختص بحيث يقتضي لذاته ان يكون محمولا عليه بتوسط ذو [illegible] لكن كذلك فيخرج المال اذ ليس
يقتضي لذاته ان يقال في شانه ان فلانا ذو مال بل انما يقتضي ذلك بواسطة التملك او التمول فهذا الذي ذكرناه هو الذي جعلناه المختص
بحسب الامر نفسه وكون الاختصاص جعلا للمختص وصفا بتوسط ذو لذاته امر راجع الى اعتبار ذهني فلا منافاة وذلك كما يقال في الوجوب
الذاتي ان يكون الوجود مقتضى الذات [illegible] الذات ولا ينافيه ان يقال [illegible] الوجود مقتضى الذات او نفس الذات جاعل الواجب مقتضيا بالوجود
جود لذاته او جعل الوجوب واجبا لذاته وكما يقال لوازم الماهية من لوازم ماهية الاربعة جعل الاربعة متصفة بالزوجية لذاتها [illegible] فلا
وهو ظاهر واما عن الثاني فانه لا استحالة في ان يقال للجسم الابيض انه ذو ابيض اي ذو هذا المفهوم المحمول عليه على ان المشهور ان التعريف المذكور
هو المذكور انما هو للحلول العرض المقابل للجوهر لا للعرض المتناول للعرض قوله فالاولى ان يقال [illegible] يعني اذا كان الجواب المذكور مدخولا فالا
ولى ان يكتفي على الحكم المشهور باعتبار شيء ثالث يعني ان المراد بالاختصاص الناعت اختصاص يصير به احد الشيئين نعتا للآخر منعوتا
وان المراد بالنعت ما يتصف به الشيء اتفاقا في الجملة سواء كان بحسب المواطاة او بالاشتقاق فح لا يرد النقض على طرد التعريف بالمال
لان المال ليس له بالمالك اختصاص يصير بسبب ذلك الاختصاص محمولا على المالك بنفسه من غير اعتبار امر آخر وهو التمول بخلاف السواد فان له بالجسم
اختصاصا يصير بسببه محمولا بتوسط ذو بنفسه من غير اعتبار امر آخر وكذا لا يرد النقض على عكس التعريف بالصفات المشتقة لان لها اختصاصا بموصوفاتها
بتصيير محمولة عليها في الجملة اعني بالمواطاة وكذا لا يأتي عنه الاختصاص الناعت بالوصف وهو [illegible] التعميم في النعت لا يتناول

بحمل

حلول الصفات المشتقة والمراد بنفسه بل لذاته فيخرج اختصاص المال والمالي عنه [illegible] لان الاختصاص الذي عنيت بالوصف وذلك لان معنى لذاته
ان المختص بنفسه علة مستقلة في افادة كونه محمولا بتوسط ذو من غير احتياج الى شيء آخر يجعله وصفا لذلك فيلزم ان لا يكون الاختصاص دخيلا في كونه
وصفا وقد عرفت انه فيه ومعنى كونه وصفا بنفسه ان المتصف بوصف المحمولية بواسطة ذو نفس الوصف حقيقة يعني ان اختصاص الذوية انما هو الى الشيء
الموصوف فيخرج ذو مال لان الذوية بحسب الحقيقة مضافة الى التمول وانما اضيف الى المال بواسطة اضافتها الى التمول والمراد بالنعت عطف على قوله المراد
بالاختصاص والمعنى الاول لا يقال المراد بالنعت الخ قوله وهذا يعني به اي بما ذكرنا من ان المراد بالنعت ما يتصف به الشيء مواطاة او
اشتقاق ظهر ان العرض اعم من العرضي وذلك لانه اذا كان من المعلوم ان العرض معناه ما يحل في الموضوع فلا يخفى الحلول اختصاص يصير به احد الشيئين
نعتا والآخر منعوتا فاذا علم ان النعت ما يتصف به الشيء في الجملة اعم من ان يكون بحسب الحقيقة او بالاشتقاق ظهر ان العرض اعم من العرضي وذلك لان
العرضي معناه ما هو خارج عن الشيء المحمول عليه بحسب الحقيقة والمواطاة والعرض ح يكون معناه الخارج عن الشيء الحال فيه المحمول عليه في الجملة اي سواء كان
بحسب الحقيقة او بحسب الاشتقاق فكل عرضي عرض لان كل خارج محمول على الشيء بحسب المواطاة محمول عليه في الجملة وليس كل عرض عرضيا اذ ليس يلزم ان يكون الشيء
محمولا في الجملة ان يحمل بحسب المواطاة اقول وكان المحشي لم يتتبع او لم يتعلق بكلام الشيخ حيث بادر الى القول بعموم العرض من العرضي وجعل [illegible] من التعميم
الاول [illegible] الى ذلك قال الشيخ الرئيس في الفصل الرابع عشر من المقالة الاولى من الفن [illegible] من الجملة الاولى في منطق الشفاء [illegible] والعرض العام فهو المقول على
كثيرين [illegible] بالنوع [illegible] وهو ايضا كالابيض لا كالبياض وليس هو العرض الذي [illegible] الجوهر [illegible]
بانه [illegible] الاسم [illegible] حمل واحد [illegible] والعرض الذي [illegible]
فانك تقول زيد ابيض اي زيد شيء ذو بياض [illegible] ذو ابيض محمولا حملا صادقا [illegible] ذو ابيض ليس عرضا بالمعنى الذي يناظر الجوهر بل
هو العرض بذلك المعنى كذلك تقول الجسم محدث [illegible] القديم والمحدث [illegible] الجسم [illegible] من الجو
[illegible] المحدث [illegible] الجسم [illegible] بالعرض من [illegible] الاشتقاق [illegible] العرض [illegible] العرضي وان كان [illegible] العرض
بالمعنى الآخر في العرضي ما هو خاص [illegible] فان العرضي [illegible] الذاتي الجوهري [illegible] الجوهر والذاتي [illegible] العرض [illegible]
[illegible] البياض وقد يكون جوهرا والعرضي قد يكون عرضا وقد يكون جوهرا [illegible] العرض [illegible] العرض الذي هو نظير الجوهر
الى هذا الكلام [illegible] الشيخ وهو نص في ان [illegible] العرض [illegible] يقابله الجوهر [illegible] ان الفاضل المحشي
من ان العرض اعم من العرضي [illegible] العرض بالمعنى الذي يقال في مقابلة الجوهر اعم من العرضي [illegible] ساقط [illegible]
ان العرض بمعنى غير ما ذكر في مقابلة الجوهر بذلك المعنى اعم من العرض [illegible] على الجواب المذكور بانه على ذلك التقدير
لا يصدق على حلول الصفات المشتقة في موصوفاتها وذلك لانا لو سلمنا ان الاختصاص الناعت [illegible] ما ذكره [illegible] حلول الصفات المشتقة
في موصوفاتها فلا نسلم ان المراد بالاختصاص الناعت الذي [illegible] العرض المقابل للجوهر هو الاختصاص بذلك المعنى وذلك لانه لو [illegible]
ذلك على ما عرفت لا ينتقض طرد التعريف بالمشتقات [illegible] بالمعنى الذي يقال [illegible] الجوهر [illegible] العرض [illegible]

هيئة الشيء المحمول عليه في الجملة فيتناول المشتقات وما في حكمها لكن ذلك خارج عن البحث على انا نقول الاخص الثابت في المحمول عندهم هو اخص
من الوجود في شيء والصفات المنتزعة وان كانت لا يقال انها موجودة في موصوفاتها لكنها لا يقال انها حالة فيها كما يرجع الى ذلك كلام رئيس
في منطق الشفاء والفه الكلام عند المتكلمين وليس عندهم من اخص الصفات احقها مطلقا موجبا للاتصاف المطلق بل مفاد الاخص المختص
بالاخذ كما يدل على ذلك كلام المعتزلة [illegible] في مباحث الاعراض فتفطن قوله تحقق الغير الخ اشارة الى دفع دخل توهم في هذا المقام
وهو ان يقال لا نسلم ان الباري عز اسمه لو كان مباينا لغيره بالوصف المشترك لزم التركيب وذلك لانه كيف ويجوز ان يتحقق ذلك الوصف الذي
هو غير الوصف المشترك في الحادث ولم يتحقق في الواجب فيمتاز الواجب عن الحادث ولا يلزم التركيب وتحرير الجواب ان المقصود ليس مطلق الامتياز
بل الامتياز بحسب الخارج ولا شك ان ما ذكرت لا يكفي في ذلك الامتياز بدون لزوم التركيب [illegible] فلا يكفي ان يتحقق ذلك الوصف في الحادث
من غير ان يتحقق في الباري عز اسمه ان اردت به انه يعتبر وجوده في الحادث وعدمه في الواجب لينضم اعتبار الوصف المميز في الواجب لا يلزم
الوصف المميز وصف ثبوتي على المعنى المشترك بين الواجب والحادث فيلزم التركيب في الواجب ايضا وان اردت به انه لا يعتبر ذلك الوصف المميز في
الحادث فلا يعتبر في الباري جل مجده لا وجوده ولا عدمه لزم من ذلك ان يكون الباري جل مجده هو ذلك المعنى المشترك من غير ضم شيء اليه فيتحقق
الباري جل مجده على ذلك الحادث فلم يكن ممتازا في الخارج عنه بل بحسب الذهن فقط قوله التركيب من الوصف غير معقول الخ يعني ان الواجب على تقدير
ترك لفظ الوصف في الدليل واراد لفظ المعنى بدله بان يقول لو وجد [illegible] شاركه الباري تعالى في هذا المعنى حتى يصح قوله فيلزم التركيب تركيب الباري
من المعنى المشترك والمعنى المميز وذلك لان الوصف عند المتكلمين اسم للمعنى الخارج عن ذات الشيء العارض له وتركيب الشيء من صفته الذي هو خارج
عن ذاته عارض له غير معقول لان الشيء لو تركب من وصف عارض مشترك ووصف عارض مميز لكانت حقيقته هي مجموع ذينك الوصفين لكن المفروض
ان مجموع الوصفين خارجين عن حقيقة ذلك الشيء عارض له فيلزم عروض الشيء لنفسه لا يقال ومن الصفات عند المتكلمين ما هي نفسية وليست
زائدة على الذات فلا [illegible] لانا نقول المنقسم الى الصفة النفسية او المعنوية هي مطلق الصفة بل من الصفات ما هي ثبوتية [illegible]
الا تكون من صفاته النفسية او المعنوية [illegible] وهو [illegible] ان لو وجد شاركه الباري تعالى في هذا المعنى السلبي
باينه بغيره فيلزم التركيب في ذات الباري تعالى من [illegible] المشترك وغيره بل معناه انه لو وجد لكان على نحو خاص من الوجود يقتضي لذاته [illegible] الوصف
وشاركه الباري عز اسمه في هذا المعنى [illegible] والوجه عند [illegible] الصفات نفسية فيلزم التركيب في نفس الحقيقة لا في امر عارض [illegible] على ذلك
كلام [illegible] فيلزم التركيب من المشترك والمميز ولم يقل فيلزم تركيبه من ذلك الوصف المشترك وغيره قوله بل هو راجع الى اجتماع
النقيضين الخ كلمة بل للزيادة والترقي في السؤال ولزوم الاستحالة والمعنى ان التركيب من الوصف غير معقول لانه يستلزم عروض الشيء لنفسه بل
نقول ان القول بالتركيب من الوجود بحسب المعنى راجع الى الحكم باجتماع النقيضين وذلك لان معنى التركيب انه لا يتقوم ذلك الشيء في ذاته وجوهره [illegible] وصفه
الذي هو التركيب منه ومعنى كونه وصفا ان يكون ذلك الشيء متقوما في جوهره قبل عروض هذا الوصف فلو قلنا معناه ان التركيب من الوصف
يقتضي ان يكون الوصف متقوما لا عارضا وكونه وصفا يقتضي ان لا يكون عارض فالقول بالتركيب من الوصف قول بانه عارض وليس بعارض

وانه متقوم ولا يتقوم به وما جرى [illegible] ما توجه وروده على ظاهر كلامه من ان عروض الشيء لنفسه يرجع الى اجتماع النقيضين فالصواب ان يترك لفظة
بل ويجعل هذا [illegible] راجعا الى عروض الشيء لنفسه لو يقول وكذا فانه يستلزم عروض الشيء لنفسه وهو راجع الى اجتماع النقيضين قوله لمنع الخلو
لمنع الخ اشارة الى دفع ما يقال [illegible] وهو ان يقال ان الباري جل مجده قديم ولو فرض ان الموجود الذي شاركه الباري عز اسمه في وصف التجرد
حادث فاذا فرض كون هذا الوصف اخص صفات الباري تعالى وجب ان يثبت لكل منهما جميع ما يثبت للآخر من الاوصاف فيجب ان يثبت في ذلك
التقدير [illegible] الحادث [illegible] والاخر القدم فيما ينفي الايجاب فيلزم قدم الحادث وحدوث القديم وهو باطل بالبداهة ووجه الدفع ان الانفصال
ليس [illegible] بل [illegible] قوله اراد به المعنى الانتزاعي الخ اشارة الى ان البحث في هذا [illegible]
يرجع الى اللفظ [illegible] ولا شك ان الخ [illegible] الى انه لا نزاع [illegible] قوله والوجود الحقيقي الخ [illegible] الانتزاع وعلم
ان المحققين منهم من ذهب الى ان الوجود بحسب الحقيقة انما هو الوجود الجزئي الحق القيوم الواجب لذاته فهو موجود [illegible]
اسم الموجود قائما [illegible] الوجود [illegible] الواجب [illegible] بالتتابع كتابه
وبعضهم ذهبوا الى خلاف ذلك فقالوا [illegible] الكتابة وتحقيق المقام في [illegible] تحقيق فيما [illegible] كان
جزئيا حقيقيا [illegible] لذاته الخ قوله على هذين الحقيقيين الخ اي المعنى الانتزاعي والمعنى الذي هو منشأ الانتزاع قوله قال الشيخ
في الشفاء الخ المقصود من هذه الاشارة من كلام الشيخ الى كلا المعنيين اما الى المعنى الذي هو منشأ الانتزاع فبقوله وربما سماه الوجود
الخاص واما الى المعنى الانتزاعي فبقوله ولم يرد به معنى الوجود الاثباتي قوله وذلك هو الذي الخ اشارة الى حقيقة كل امر [illegible]
الضمير [illegible] اشارة الى كل امر من حيث حقيقته التي هو بها ما هو [illegible] المعنى [illegible] حقيقته التي بها هو
هو الذي [illegible] وجودا خاصا ويمكن ان يكون [illegible] الى كل واحد من [illegible] من حيث هو [illegible]
ما سماه الشيخ الوجود الخاص انما هو [illegible] ذلك الشيء اي نفس حقيقته [illegible] من حيث هي مع قطع النظر عن اعتبار امر زائد [illegible]
الانتزاع معنى الوجود والا لكان حمل الوجود على الماهية حملا [illegible] فلان الحقيقة [illegible] وجودا [illegible] الحقيقة
وجودا خاصا بل لان الوجود الخاص [illegible] على الماهية [illegible] التعلق [illegible] بالماهية [illegible] على ذلك [illegible] قال
في الفصل الخامس من المقالة الاولى من الهيات الشفاء [illegible] اخر في الصفات [illegible] ان لكل امر حقيقة هو
بها ما هو [illegible] فان لفظ الوجود يدل به على معان كثيرة منها الحقيقة التي عليها الشيء [illegible] ذلك كما
ان [illegible] حقيقة [illegible] وجودا خاصا [illegible] الوجود الخاص [illegible] الباقي [illegible] نفس الحقيقة
وجودا خاصا لما كان [illegible] زيادة [illegible] نقول القول بكون [illegible] الماهية وجودا [illegible] القول [illegible] الشيخ
على ما نقل عنه [illegible] ان [illegible] الاول [illegible] الماهية [illegible] باعتبار نسبتها الى [illegible] الحق [illegible]
الوجود [illegible] الوجود [illegible] الانتزاع [illegible] في الاتحاد

بحسب الذات كما يقال للحيوان الناطق الان لبشر والان في ذاته وجوهره على كونه حيوانا وناطقا واما الفوقية لان فلانه لا يرى كونه موجودا
خارجا عن اعتبار زايده هو نسبتها الى الجاعل او كونها مبدا للاثار الخارجية على الاختلاف فيما بينهم وعن تعلقات فيجب ان يكون ذلك مبنيا
على التنزل منه لتحقق بها بحث وبرهان ما ذكره فيها من الخلاف ثم قال فيما ياتي من الحال التحقيق ان الوجود بالمعنى المصدري امر اعتباري متحقق في
نفس الامر ويعبر عنه بالموجودية موجود بنفسه ثم قال فهنا ثلثة امور الاول المنتزع عنه وهو الماهية من حيث هي والثاني المنتزع و
هو الوجود بالمعنى المصدري والثالث منشا الانتزاع وهو الوجود القائم بنفسه الواجب لذاته انتهى كلامه وذلك لان الماهية بمنزلة جعلها
نفسها منشا الانتزاع وفيما ياتي جعل الماهية منتزعا عنها وجعل منشا الانتزاع الوجود الواجب لذاته والجواب ان هذا مبني على الاختلاف
فيما بينهم حيث جعل بعضهم الوجود الحقيقي نفس الماهية باعتبار نسبتها الى الجاعل وبعضهم جعله وجودا حقا بنفسه واجبا لذاته والمقصود هنا ان الوجود
الذي ذهب بعضهم الى كسبيته وبعضهم الى امتناع كسبيته ليس هذا المعنى بل هو وجود حقيقي منشا الانتزاع المعنى المصدري على ما اراد الشيخ
وما حقق انه ليس نفس الماهية بل واجب بذاته او امر اخر فذلك بحث اخر **قوله** ولم يزد معنى الوجود الاثباتي الخ اه والمحال الحق انه
مرتع كمال من فاعل سيتصف المعنى وذلك الامر هو الذي ربما يسمى الوجود الحقيقي ومما قال انما لم يزد بالوجود الخاص المعنى الاثباتي وهما حاصل
تسميتها الحقيقة التي هي وجه وجود خاصها ليس لكون المراد بالوجود الخاص الوجود بالمعنى المصدري وكون نفس جهة الايجاب هي نفس المعنى
المصدري بل لان المراد بالوجود الخاص منشا هو نفس حقيقة الشيء وحقيقته التي هو بها ما هو كما حقق ما نقل من كلام الشيخ فيه امور ثلثة
احدها قوله وذلك هو الذي ربما يسمى وجودا خاصا وثانيها قوله ولم يزد بمعنى الوجود الاثباتي وثالثها قوله فان لفظ الوجود يدل به
على معان كثيرة وليس شيء منها ما يستفاد منه اطلاق لفظ الوجود المطلق بالمعنى الذي هو منشا الانتزاع اعني نفس حقيقة الشيء
وذلك ليس غاية ما يستفاد من الكلام الاول هو ان حقيقة الشيء يسمى وجودا خاصا بدون الوجود الخاص اسم ولا يلزم منه ان يكون الوجود المطلق عليه
يطلق لا على وجه العموم ولا على وجه الخصوص كيف ويجوز ان يكون التسمية بهذا الاسم لخصوصية التعلق بالوجود المصدري والماهية وغاية ما
يستفاد من الكلام الثاني ان المراد بالوجود الخاص ليس الوجود بالمعنى المصدري وذلك يدل على ان اللفظ الخاص يعني احدهما نفس حقيقة الشيء
وثانيهما الوجود بالمعنى المصدري في ذلك ليس يطلب المطلوب انما هو اطلاق لفظ الوجود من غير القائم الخاص اليه على المعنيين المذكورين و
غاية ما افاد ثالثها ان لفظ الوجود معان كثيرة وذلك لا يدل على انه المقصود هنا فقد يدل على ذلك بمجموع الامور الثلثة
وذلك للانتقال وذلك الامر الذي هو الحقيقة ربما يسمى الوجود الخاص جاز ان يتوهم ان الوجود الذي صار حقيقة اللفظ لمعنى حمل
اسم الحقيقة هو الوجود بالمعنى المصدري لكونه عارضا لها او لكونه بالمعنى المصدري نفس الماهية غير زايد عليها فاشار الشيخ الى دفع ذلك
الوهم بقوله ولم يزد يعني وربما يسمى الوجود بمعنى الحاصل انا لم نجعل هذا الاسم باعتبار لحاظ المعنى المصدري للوجود بل لمعنى اخر وجودا
خاصا لان لفظ الوجود يدل به على معان كثيرة فذلك يدل دلالة واضحة على ان الوجود كما انه يدل به على المعنى المصدري كذلك يدل به
على نفس الحقيقة وبهذا قد اكتفى المحشي [illegible] بهذا القدر من كلام الشيخ ولم يزد على ذلك فقد ظهر ما ذكرنا ان الغير في قوله ولم يزد

بمراتب

يرجع الى الوجود المطلق في ضمن الوجود المحض وقوله فان لفظ الخ تعليل لقوله ولم يكن مناه **قوله** معنى الوجود الاثباتي الخ قد توهم من
ظاهر كلامه ان المراد بالوجود الاثباتي الوجود بمعنى الاثبات اعني الوجود الرابطي حتى قال ان الضمير المجرور يرجع الى الماهية وقد ظهر من قوله
ويلحق حقيقته انه باطل من معنى الاثبات وذلك ليس بشيء بل المراد هو الوجود المحمول المطلق من ان يكون ذهنيا او خارجيا يدل
على ذلك سوق عبارة الشيخ حيث قال بعد ذلك فنقول من البين ان لكل شيء حقيقة خاصة هي ماهيته ومعلوم ان حقيقة كل شيء الخاصة به
غير الوجود الذي يرادف الاثبات وذلك لانك اذا قلت حقيقة كذا موجودة اما في الاعيان او في النفس او مطلقا كان له معنى محصل مفهوم ولو قلت ان
حقيقة كذا حقيقة كذا كان حشوا من الكلام غير مفيد هذا كلامه وهو صريح فيما ذكرنا **قوله** اذ لا يمكن [illegible] لما جاز [illegible] ويقول الا ان المحصل
[illegible] الوجود ليس الا ما ارتسم في الذهن كيف ويجوز ان يكون كنهه امرا اخر ويكون هذا الذي حصل في الذهن عارضا من عوارضه [illegible] وحاصل
الدفع ان لفظ الوجود ليس موضوعا للامر المعنى المنتزع وليس المراد [illegible] دلالة على معنى الا ذلك **قوله** ولقد الوجود الحقيقي الخ [illegible]
قوله لفظ الوجود الانتزاعي بالكنه بوجه [illegible] اي لا يبحث في كونه كسبيا او ممتنعا [illegible]
به وجودا جزئيا حقيقيا وواجبا لذاته ولا نشتغل الشيخ التنبيه [illegible] على ما حققنا ذلك [illegible] كسبي [illegible] جزئية والتفصيل في هذه
المسئلة ان يقال انا اذا قلنا زيد موجود فالناس فيه على ثلثة اقوال فقال بعضهم [illegible] ان زيدا موصوف بالوجود على ان يكون الوجود نفس حقيقته الشخصية
او عارضا بل معناه ان كل حقيقة من الحقائق الامكانية وكل وجود من الموجودات الكونية شان من شئون الحقية وصورة من صورة العلمية المسمى عند الصوفية
اعيانا ثابتة وعند ارباب النظر ماهيات للاشياء فانية في ذاتها [illegible] العدم الذي يسمى عندهم [illegible] الوجود المطلق
الحق القيوم الواجب لذاته فيها الحقيقة تلك الصورة الوجود الذي يسمى كونا عندهم لا بمعنى انها صارت موجودة بعد ان كانت معدومة بل بمعنى
ان الوجود ظهر فيها على شئون مختلفة لاختلاف الاستعدادات والقوابل فالصور الكونية والاكوان الوجودية من الارض والسماء والنار والماء
والهواء الى غير ذلك من الاشياء المعدومة في انفسها ما شمت رائحة الوجود ازلا وابدا والموجود انما هو الوجود المطلق الحق القيوم بنفسه الواجب
لذاته وانما اطلق اسم الموجودات عليها لتجلي الوجود المطلق عليها وظهوره فيها ويسمى هذا التجلي عندهم فيضا مقدسا فعند هذا الفريق كل شيء
موجود بوجود الحق القيوم ومعنى كونه موجودا انه مظهر للوجود المطلق فيه [illegible] وذهب فريق الى ان الوجود الحقيقي للشيء هو ذاته فليس معنى
وجود الانسان صار ذاتية معينة وهوية متحققة بجعل الجاعل لانه صار انسانا اذ لم يكن انسانا [illegible] وذهب فريق اخر الى ان صار انسانا بعد ان
كان باطلا في نفس جوهره بايجاد المبدع وجعل الجاعل فوجود زيد عند هذا الفريق نفس انسانيته لكن لا من حيث هي انسانية ولا باعتبار حمل الوجود
على زيد كحمل الانسان بالذات بل باعتبار نسبته الى الجاعل المبدع ومعنى كون زيد موجودا بهذا الوجه وصدق الانسان عليه وكونه فردا منه فالوجود الحقيقي
اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا وعلى تقدير ان يكون ممكنا فاما ان يكون جزئيا حقيقيا او طبيعة كلية فالقول بامتناع كسبيته انما يجد
بتحقيق القسم الاول على ما هو مذهب اصحاب التوحيد والقسم الثاني كما هو مذهب الاخرين القائلين بجعل المركب من ذهب الى جواز الاكتساب اختار
القول الثالث [illegible] الاول فلا تنازع في الاكتساب [illegible] واما الثاني فلا تنازع الكتاب [illegible] التحقيق على وجه الاكتساب اذ لا يكتسب الشيء

الوجود اذا كان بديهيا لا يعرف لا حقيقة

بالاكتناه الا بالحد ولا حد للجزء الحقيقي على ما صرح به الشيخ في منطق الشفاء واما ثالثا فلكونه طبيعة كلية والحقائق الكلية يجوز ان تكتنه
بالحدود فنقول ان كان جزءا حقيقيا وحدانيا لذاته بشراكة الى مذهب المتكلمين الاولين وقوله ولا فصله اي ذات لم يكن له جنس لو لزم
ولا جزءا حقيقيا قوله ثم لا يخفى انه اشارة الى دفع سؤال تقريره ورود على كلام الشارح قدس سره اذ قال ان الوجود اذا كان بديهيا لا يجوز
ح ان يعرف لا تعريفا حقيقيا جاز ان يقال ايضا لم فسر لكنه ذلك كيف ودفعه ان ذلك انما يتصور بالحد لان كنهه بديهية معلومة بالبداهة فتحديده
يكون تحصيلا للحاصل واما انه لا يعرف تعريفا حقيقيا اصلا لا حدا ولا رسما فغير لازم لجواز ان يعرف تعريفا رسميا يفيد التصور باعتبار
زايد على جهة الاشارة الى الجواب ان الوجود لو عرف بالرسم فاما ان يكون المقصود منه افادة تصور الوجود في حد ذاته او بوجه زايد والكل فاسد
اما الاول فلان الوجود بحد نفسه بكنهه معلوم بالبداهة والكنه بديهيته فلو كان المقصود بالرسم تصوره بخصوص ذاته لكان ذلك قصدا الى تحصيل
الحاصل وتصوير المتصور وهو باطل واما الثاني فلان المقصود اذا لم يكن تصوره في نفسه بكنهه حاصلا بل كان بتصوره بوجه زايد لم يكن المعرف
وجودا بل هو من حيث كونه ماخوذا مع وصف زايد فلم يكن التعريف الرسمي تعريفا لمعنى الوجود بل للوجود مع وصف زايد مثلا لو عرف
الانسان بالضاحك فان كان يكون معلوما بالحيوان الناطق لم يكن الضاحك مفيدا لتصوره في نفسه لكونه حاصلا بالحيوان الناطق بل يكون مفيدا
لتصوره من حيث انه ضاحك فالمعرف بحسب الحقيقة هو الانسان الضاحك لا الانسان من حيث هو انسان وكذا التعريف لم يكن تعريف الانسان من حيث
هو انسان بل الانسان الضاحك وهو حاصل ان الوجود لو عرف بعد تصوره بالكنه بتعريف حقيقي لكان ذلك التعريف اما ان يكون حدا او رسما وكلاهما لا
يلزم المقصود الى تحصيل الحاصل وهو باطل فعلم ان لا يكون التعريف للوجود نفسه بل لشيء آخر هو الوجود مع وصف زايد فهو معرف بعد ذلك لم يعرف
الا تعريفا لفظيا وفيه نظر من وجهين اما اولا فلان الشيء قد يتصور بكنهه وقد يتصور بكنهه وعلى ما ذكره يلزم ان لا يكون تصور الشيء بالكنه
اي بالحد التصور الذي للشيء بكنهه معلوما فيلزم تحصيل الحاصل او كون المحدود شيئا ماخوذا مع اعتبار زايد وليس ذلك الا باعتبار الزايد الا كنهه
الحاصل ان الشيء مع كنهه اما ان يكون نفس كنهه فيلزم الاول او لا فيلزم الآخر ولنا مثلا الانسان قد يتصور بكنهه كما اذا صار مرآة لملاحظة
ولا يتصوره بكنهه مثلا يكون المعرف بالرسم معقولا بالذات قد يتصور بكنهه كما اذا صار حده اعني الحيوان الناطق مرآة لملاحظته فلو صح ما ذكره
لزم ان يكون حده بالحيوان الناطق حدا للانسان ولم يكن الانسان معلوما به لان الانسان اما ان يكون نفس الحيوان الناطق وهو حاصل فكان العلم به بالكنه
الانسان لا علما بالانسان بالكنه او لم يكن نفس الحيوان الناطق فلا بد من اعتبار زايد فلم يكن المحدود نفس الانسان بل مع اعتبار زايد بهذا فتبين ان يكون
العلم بالحد علما بالانسان ويتقرر عند الذهن بتوسط كنهه لا العلم بكنه الانسان ويتمثل كنهه عند الذهن اذ تحقق ذلك صح ان يجوز في الانسان
ان يكون معلوما مع ذلك بتقرره عند الذهن بواسطة كنهه الذي هو حده كذلك يجوز ان يكون الشيء معلوما في نفسه ويكون المقصود بالرسم
تقرره عند الذهن بواسطة الوجه العرضية فكما جاز هناك ان يكون الشيء مع تمثل ماهيته في الذهن معلوما بكنهه ولا يكون بكنهه كذلك يجوز
ههنا ان يكون معلوما بكنهه او بكنهه ولا يكون معلوما بوجه اي لا يكون الوجه مرآة لملاحظته فيها الرسم يقتضيه بمنزلة الخروج من الحد ويقال حصول
كنهه مستلزم لحصوله بالكنه فالعلم عنه تمثل كنهه اي حصول الكنه حصولا الى تحصيل الحاصل لانا نقول اذا التفت النفس عند حصول الكنه اليه

كنهه

كنه الشيء لا يكفيه العلم بالشيء بكنهه والا لكان المقصود بالذات معقولا بالعرض واما ثانيا فلان الشيء اذا كان معقولا بالوجه لا بكنهه فاما ان يقال
ذلك الشيء متصور في الجملة او لم يكن والثاني باطل قطعا فتعين الاول فاما ان يقال ذلك المتصور تصور بالذات لذلك الشيء او بوجهه والاول باطل لما
تقرر عندهم ان المعلوم بالذات مع العلم بالوجه هو الوجه والثاني هو الوجه اذ عرفت ذلك فنقول اذا جاز ان يتقيد الى تصور الشيء بحقيقته
مع عدم الافتقار الى كونه متصورا بالذات قبل كونه متصورا بالكنه كذلك يجوز الافتقار الى تصوره بالحقيقة بعد كونه متصورا بالكنه وذلك لان الشيء اذا كان محدودا
متصورا بذاته وجوهره انما يمتنع تصوره ثانيا لئلا يلزم تحصيل الحاصل وقد عرفت ان التصور بالوجه انما يفيد تصوره بالذات حتى يلزم تحصيل الحاصل فلا يمتنع
فلا وقت تصور الشيء بالوجه الا ان يكون مفيد التصور بكنه الشيء وذلك هو من انحاء التصور ولم يكن لا سبيل الا الاول والا لكان الشيء عند التصور بوجه
مجهولا مطلقا في نفس جوهره فلكان المستحيل عند الحكمة فتعين الاول وح نقول اذا صار الشيء محدودا بالحد التام واحاط التصور بجميع ما يدخل في قوامه
تمثل عند الذهن بجوهره وجميع ما يدخل فيه فالوجه عند التصور بالوجه اما ان يقيد الى تقرره عند الذهن بحقيقته او بشيء ما يدخل في قوام ذاته او لم يفد
افاد لم يكن ذلك الشيء متمثلا عند الذهن بكماله وقد فرض متمثلا هف وان لم يفد تمثله عند الذهن في نفسه لم يفد تصوره وهو المطلوب
نعم يختار الشق الثاني قوله فيكون في نفسه مجهولا مطلقا قلنا ممنوع بل المجهول المطلق في نفسه ما لم يكن متصورا لا بنفسه ولا بوجه او يختار الاول لكن التمثل
عند الذهن على نحوين احدهما ما يكون بحقيقة جوهر الشيء وثانيهما ما يكون بواسطة الوجه الذي هو مرآة له فالمتصور وان كان في احدهما لكن التصور متعدد ومنهي
احد التصورين نفي الآخر ويستلزم لو جاز ان يحصل احدهما ولم يقيد الى تحصيل الآخر قوله وانت خبير بان توجيه ما ذكرت من الجواب حاصله
يرجع الى ان البديهي والنظري لا يمتاز احدهما عن الآخر الا بامر خارج وهو ان احدهما يحصل بالكسب فلا تركيب فاذا تكثرت الصور في النفس
وان دخلت ولو دلت المادة جاز ان يلتبس احدى الصورتين بالاخرى وليس الامر كذلك بل انهما كما انهما يمتازان بذلك كذلك يمتازان بجوهر
هما وذلك لان الصورة ان كانت تصورا حاصلا بالنظر كان تصورا لصورة بالكنه الذي هو حد وجهه فلا بد ان يكون هناك شيئان متغايران
احدهما حد والآخر محدود ويكون احدهما اعني الحد معلوما بالذات ومقصودا بالعرض والمحدود بالعكس وان كان تصورا بديهيا كان تصورا لصورة هي نفسها
الذي هو نفس تلك الصورة ولم يكن هناك شيئان متغايران للذات ولا اعتبار بل يكون شيئا واحدا معلوما بالذات ومقصودا بالذات وهي حاصل
ان الصور النظرية معلومة بحدودها لا بذواتها والصور البديهية معلومة بانفسها وذواتها لا بحدودها فاذا نظرنا الى الصورة بعد حصولها فان
لم يكن لها حد يكون مرآة لملاحظتها وكانت معلومة بذاتها كانت حاصلة بالبديهة وان كان لها حد يكون مرآة لملاحظتها ويكون المعلوم بالذات
هو الحد والصورة المحدودة تكون معلومة بالعرض كانت تلك الصورة حاصلة بالنظرية قوله حيث اشار الى منع النظرية وقوله انه يتجر الى شائبة
الى التجويز وفيه نظر من وجوه اما اولا فلانه سيصرح فيما سياتي على ترتيب الشرح بانه لا يلزم من تصور كنه الشيء تصور جميع اجزائه فيجوز
ان يكون كنه الشيء متصورا ولم يكن شيء من اجزائه متصورا اذا عرفت هذا فنقول اذا لم يكن تصور كنه الشيء مستلزما لتصور اجزائه جاز ان
يحصل صورة في الذهن بالنظر فتكون معلومة بكنهها ثم يريد تحصيل الحد جاز ان يرتفع العلم بالحد مع بقاء العلم بالمحدود فيطلب تصور الشيء
بكنهه الى تصور كنهه فلا يمتاز احدى الصورتين عن الاخرى واما ثانيا فلانه قد صرح فيما سياتي ان الكلام على ان بداهة تصور لذاته

لا يستلزم بديهية التصور اجزائه فغاية ما يلزم من كون الصورة متصورة بالكنه ان يكون نظرية لان اجزائها ان كانت بديهية فظاهر وان كانت
اجزاء نظرية فغاية ما يلزم من ذلك ان التصور تلك الصورة بالكنه يجب ان يكون نظريا واما ان يكون التصور كسبيا نظريا فغير لازم وهو ظاهر
واما ان علاقة قد صير المبدأ بما لا يمكن تحصيله بالنظر وذلك لا يستلزم ان لا يكون الشيء حد بل غاية ما يلزم من ذلك ان لا يكون تحصيله
دائرا على النظر الذي هو عبارة عن مجموع الحركتين ثم يجوز ان يكون الشيء حاصلا بعد النظر التصور كالتصورات النظرية او سبب التصور كالتصديقات
ضرورية ويكون التصور لتصور الكنه لا التصور كنهه واما رابعا فلان ما ذكره من الفرق بين النظريات والضروريات بان كل ما كان نظريا
يجب ان يكون التصور لتصوره بالكنه وكل ما هو بديهي يجب ان يكون التصور لتصوره كنهه ويلزم من ذلك ان كل ما كان التصور لتصوره بالكنه يجب
ان يكون نظريا وان كل ما كان التصور لتصوره كنهه يجب ان يكون بديهيا لان الموجبة الكلية لا تنعكس الى نفسها وبناء الفرق على الثاني
دون الاول ويمكن الجواب عن الرابع بان الشيء مثلا اذا كان متصورا بالكنه لم يكن التصور لتصوره كنه الشيء واذا لم يكن التصور لتصوره
كنه الشيء لم يكن بديهيا لانه يستلزم الاصل عكس نقيضه وكل ما لم يكن بديهيا كان نظريا لعدم الواسطة بين الطرفين في العلوم الطبيعية
قوله فالاولى ان يقال الخ يعني الاولى ان يترك الجواب المذكور الذي كان مرجعه الى منع الصغرى ويجاب عن الايراد المذكور بمنع الكبرى
ويقال لا يلزم الخ ذكره توسط ان النفس بمجرد الالتفات الى كيفية حصوله لتوقفه حصل بغير كسب لكن الامر اذا حصل بها بذلك معرفة
انه بديهي كيف والبديهية معناه علم احكام الحصول بالكسب وهو اخص من علم الحصول بالكسب فلا يلزم من التحقيق بوجود الاعم التحقيق بوجود الاخص
حتى يحصل من ذلك العلم بكونه بديهيا قوله وتحقيق ذلك الخ لما كان منعه جواب عن منع الكبرى المذكور بالتنبيهات المتقدمة وهو ان يقال
ما حصل العلم بشيء من غير كسب يكون محتاجا الى الكسب لان يحتاج اليه الشيء لا يوجد بدونه وكل شيء لم يكن محتاجا في العلم به الى الكسب
نظر فهو بديهي لان البديهي على ما عرفوه هو ما لا يتوقف حصوله على نظر وكسب ومعنى التوقف الاحتياج فاذا عرفت النفس بمجرد الالتفات الى الوجود
حصول [illegible] كيفية حصل لها معرفة انه بديهي البتة اشار الى دفع ذلك وتوجيهه ان ما ذكرت من الجواب عن المنع مرجعه الى ان معنى
التوقف في كلا التعريفين على الاحتياج حال الحصول في كليهما على مطلق الحصول اي الحصول من حيث هو مع قطع النظر عن ملاحظة معنى الاطلاق
وليس الامر كذلك بل المراد بالتوقف المرتب بالحصول المطلق يعني بملاحظة معنى الاطلاق فيه حتى يكون السلب راجعا الى جميع انواع الحصول
ويشتمل [illegible] فلا كان ما حصل بالتعريف البديهي ما لا يترتب حصوله مطلقا على كسب شخصي وكلي نوعي ولا كسب وقتي ولا الكسب العقلي والكسب الاتفاقي على
كسب والنظر فلا يلزم من مجرد حصوله من غير كسب ان يكون بديهيا بخلاف النظري فان الحصول فيه يكفي ان يحمل على كلا الوجهين قوله لان حيثية [illegible]
الخ فيه انه لا حاجة الى هذا التكلف بل يكفي ان يقال المراد بالتوقف في تعريف النظري الاحتياج في الجملة وبالسلب في تعريف البديهي
سلب الاحتياج مطلقا ويتم التقابل ويندفع الاشكال الاخر قوله ليتم الحصول المطلق ومطلق الحصول الخ في الاول لا يلاحظ معنى
الاطلاق واعتباره على وجه يصح انطباقه على كل فرد وعلى جميع الافراد في الثاني يلاحظ من حيث هو مع قطع النظر عن الاطلاق
والتقييد واذا اضيف الى المطلق على الوجه الاول افاد العموم لانه نفذه على وجه الاطلاق والعموم وسلب الاعم مستلزم سلب الخصوصيات

واذا اضيف

[illegible] الحصول المطلق ومطلق الحصول

واذا اضيف الى المطلق على الوجه الثاني لا يفيد الا سلبا جزئيا واما اثبات المطلق في الوجهين لا يفيد الا ايجابا جزئيا اما في المطلق
على الوجه الثاني فظاهر واما في المطلق على الوجه الاول فلان الاطلاق حين اثباته ليس لا يلزم اثبات الاخص اذا عرفت ذلك فنقول لما كان
المعتبر في تعريف النظري ترتب حصوله على النظر في الجملة وكان ذلك المعنى تنادي العبارتين اعني الحصول المطلق ومطلق الحصول قال
يحتمل الخ لما كان المعتبر في تعريف البديهي سلبا كليا وهو لا يحصل الا باعتبار عموم الحصول على ما عرفت قال في تعريف البديهي لا يحتمل
الا الحصول المطلق قوله بل ما نقيضه التقابل الخ الظاهر ان التقابل بين المعنيين ما بالايجاب والسلب او التقابل العدم والملكة فلا
ان يكون مورد السلب او الذي اعتبار في تعريف النظري على الحصول اللازم في احد التعريفين هو الحصول الذي اعتبر في مقابله
واذا لم يكن مطلق الحصول تحت الحصول المطلق فلابد ان يحمل الحصول في تعريف النظري على الحصول المطلق ايضا قوله
والبديهي لا ترتب الخ لا يقال الظاهر المناسب بالسياق والسباق لقيل البديهي ما لا يمكن الا ترتب على النظر لان العلم ضروري [illegible]
لا دوامه لانا نقول المراد على ما عرفت سلب ترتب الحصول مطلقا وهو بالامكان او نقول الدوام على ما نص عليه الشيخ في منطق الشفاء لا ينفك عن الضرورة
قوله لا يقال كثير الخ ظاهره نقض لكن التحقيق انه معارضة للتحقيق المذكور وتوجيه الفعل بما ذكرت من التحقيق في بيان ان البديهي معناه ما لا يمكن حصوله
بالنظر عارض بان البديهي لو كان معناه ذلك لخرج عن تعريفه كثير من البديهيات لان اكثر البديهيات كالمحسوسات والحدسيات يمكن تحصيلها بالنظر
كالمحسوسات والحدسيات الخ اما الاول فلان النار المحسوس مثلا اذا رأيتها محرقة للحطب يتأتى لك الاستدلال بانك حرارتها واما الثاني فلان
كثيرا من المطالب تبدو ادلتها ثاقبة بالحدس كالحكمة المسرية والركانية حيث اجاب عنها على رضي الله عنه بالحدس من غير نظر و
كسب وتوصل اليها جماعة العقول بالنظر ودقيقه قوله يحكم الخ قال فيما نقل عنه في هذا المقام لا نعلم الا حسي مثلا لقوي كان او [illegible] يحصل
بمعونة الحس لا يمكن ان يحصل بالنظر فالمراد بالمحسوسات والحدسيات المعدودين في البديهيات والمحسوسات والحدسيات من حيث انها محسوسة وحدسية
نعم كلامه [illegible] في حل الجواب ان المراد بالمحسوسات والحدسيات ما يحصل بالحس والحدس فتغاير المراد بما يحصل بالحس من حيث هو كذلك لا يمكن ان يحصل
بالنظر اما الاول فلان النظر لا يفيد الاحساس واما الثاني فلان الحاصل بالحدس حاصل قبل النظر فلو فرض انه يحصل بعد النظر يلزم تحصيل الحاصل وثبت
فقيل الحكم بحوقية هذه النار حارة لا يمكن تحصيله بالاستدلال ليصدق عليه تعريف النظري فيكون نظريا فاذا حصل بمعونة الحس في نفس النار
ما يعينه من المحسوسات فيثبت النظري هو نفس الحكم بحرارة النار وهو ان كان حاصلا بالاحساس لكن لا يعد من المحسوسات بل المعدود من المحسوسات
ذلك الحكم مع حيثية حصوله بالاحساس وكذا الحال في الحدسيات فالنظري لم يحصل بالحدس والاحساس وكذلك الحاصل بالحدس او الاحساس لم يحصل
كذلك يحصل بالنظر لكن لا يلزم من ذلك ان تكون الحدسيات والمحسوسات نظرية يمكن تحصيلها بالنظر لان قيد حيثية الحصول بالحدس والحس معتبر
في مفهومها فقد ظهر ان البديهية والنظرية لا تختلفان بحسب اختلاف الاشخاص والاوقات وذلك لان الحاصل بالحس من حيث هو كذلك
والحدس من حيث هو كذلك لا يمكن ان يحصل بالنظر لشخص من الاشخاص او في وقت من الاوقات ثم الاشيا من [illegible] التحقيق ان العلوم البديهية قد
تكون بعضها بديهية كاوائل المعقولات فلا يمكن تحصيلها بالنظر فليس شيء من النظريات بديهيا ولا شيء من البديهيات نظريا لانها بديهية الى

وقت دون وقت ولا بالنسبة الى شخص دون شخص **قوله** ما دل ادوم دو ذلك لانه ان الادوم كذلك ان الحكم الواحد بالنسبة الى بعض الاشخاص

يحصل بالنظر فيكون نظريا وقد يحصل بالحدس او بنحوه بحس فيصير موردا لجهة الاساس او الحدس فيصير بذلك الجهة بديهيا بالنظر الى بعض

الاشخاص او لبعض الاوقات كان يكون دون افراد وبنحوه القسم قد يكون بديهيا وقد يكون نظريا فلذلك فرد ونظر ذلك من المحسوسات اذ

اذ قيل للشخص المخصوص انه الحين بعينه يكون في وقت طلب ويكون في وقت اخر كذا كان موردا من النقل واذا قيل انه في هذا الوقت

طلب ويكون في وقت اخر كذا يعني ان هذا الحين يعرف في وقت اخر بحسبه كونه فيصير كذا فذلك صحيح وفيه بحث لان الحاصل بالحس

او الاحساس انما يقال انه حصل بالبديهة او النقل والتالي باطل فتعين الاول ثم نقول فتلك المحسوسات هي التي حصلت البديهي

الحاصل بالحس او الحدس من حيث هو كذلك لا يمكن ان يحصل لكنه حصله بالنظر لشيء من الاشخاص ولا في وقت من الاوقات فلم يكن بالبديهي

من حيث هو كذلك حاصلا بالنظر لا لشخص دون شخص ولا لوقت دون وقت فلا اعتبار على ذلك ولكن ذلك لا يقطع او على من قال باختلاف

البديهية والنظرية عند اختلاف الاشخاص ونحو ذلك لانه قال لا اختلاف فيما اراد ان البديهي من حيث هو بديهي قد يحصل بالنظر ولان النظري

من حيث هو حصل بالنظر قد يحصل بالبداهة بل المراد ان العقد الواحد قد يحصل لبعض الاذهان الجيدة الراقية بالحدس مثلا ولبعض اخر

بالنظر وذلك لا ينافي ان يكون الحاصل بالحدس من حيث هو كذلك لا يمكن ان يكون حاصلا بالنظر وبالعكس **قوله** فيكيف بالبث بل العق

بيلا منوسم ان الحكم الذي حصل بالحس او بالحدس لا يمكن ان يحصل بالنظر مناف لما تقدم من قوله اذ ربما يحصل النظري بالحدس لان قوله

بل ينعكس بعكس النقيض الى ان ما لا يمكن تحصيله بالنظر كالحاصل بالحدس او الاحساس هو نقيضه فقوله قد يحصل النظري بالحدس ويلزم منه ان لا

يكون الحاصل بالنظر الابدية بالنسبة الى جميع الاشخاص ولا وقت فذلك المسألة والبديهية اي الحاصل له الحكم بالحس او الحدس فقط وقع الاختلاف

بحسب الاوقات والاشخاص **قوله** من حيث هو تقييدات الخ اي يكون لحاظ التقييد مطلقية لا يخفى انه وصف له بل على انه مراة لملاحظة حالة مع

المقيد او لو لوحظا او لا بالذات وجعل وصفا مخصصا له لم تكن الحصة حصة بل صارت فردا فالحصة تحتوي على ذلك التقدير الطبيعة مع تقييد اخر

ان يكون ذلك التقييد الاخر من حيث هو تقييد خارجا والتقييد الاول الذي جعل قيدا لعينه خارجا ويكون الامر بالعكس بالنسبة الى اخر حقيقة صاحب الاوق

فيه **قوله** ويقال للحصة الخ وقد يفرق بين الاعتبارين من وجه اما اولا فلان الطبيعة بالقياس الى الفرد قد يكون جنسا وقد يكون نوعا كما

الطبيعة بالقياس الى الحصة فانه لا يكون الا نوعا فالحيوان والجسم والجوهر كلها بالقياس الى حصصها انواع من غير فرق واما ثانيا فلان تصور الفرد لا يلزم

لتصور الطبيعة سواء اخذت مطلق الطبيعة او طبيعة مطلقة بخلاف الحصة فان تصورها مستلزم لتصور مطلق الطبيعة وتصير المجموع الى ان الفرق الخ

واما ثالثا فلان نسبة القيد الى الفرد نسبة المقوم يلزم ان يكون داخلا فيه فقط ونسبته الى الحصة نسبة المقوم الى المتقوم على ان يكون فاعلا ان

كانت الحصة من الجنس واما رابعا فلان حمل الطبيعة على الفرد قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض واما حملها على الحصة فلا بد ان يكون بالذات

قوله من حيث الاطلاق الخ لكن لا من حيث انه يجعل قيدا للمطلق والا لم يبق المطلق مطلقا بل من حيث انه مراة لملاحظة حالة مع الكثرة

ويقال له مطلق الطبيعة الخ وقد يفرق بين الوجهين باعتبارات اخر الاول ان الطبيعة على الوجه الاول كلي مأخوذ على نسبة متقدمة الى الكثرة وعلى الثاني

[illegible]

ليس بكلية ولا جزئية لان الكلية باعتبار عموم النسبة والجزئية باعتبار خصوص النسبة والطبيعة في اذ اخذ في الوجه الثاني مجردة عن كلا الاعتبارين انه على الوجه

الاول يستحيل ان يوجد في الخارج بخلاف الوجه الثاني فانه قد يكون موجودا في الخارج قال المحشي في حاشيته في هذا المقام المطلق على كلا الوجهين

من الامور الاعتبارية الانتزاعية فان ما في الخارج الا الشخص المكتنف بعوارض خارجية ثم العقل يحذف بالتحليل منه هذا المطلق على الوجهين

انتهى كلامه وفيه بحث لان الطبيعة في نفسها لو لم تكن موجودة لكان حمل الانسان على افراده حملا من غير مصداق فلان المعروض والعوارض

لمجموع المعروض مع العارض فيلزم عروض الجزئي لما هو جزء له او المعروض من حيث انه موجود مع العوارض فيلزم اجتماع النقيضين على الذي يلزم

المعروض ينافيه العروض او المعروض من حيث هو مع قطع النظر ليس بموجود فيلزم عروض العوارض الخارجية لما ليس بموجود او يكون موجودا او هو المطلوب

لا يلزم المتقدم بوجود المطلق من حيث هو مطلق فتامل واما قوله ثم العقل يحذف الخ فان اراد به انه مفهوم المطلق على الوجهين فلا نزاع فيه اذ هو

ما لا تعلق من توابع المعقولات كالوجود وانما النزاع بينهم في مصداق حمله وان اراد به ان المحكي عنه بالمطلق على الوجهين فليس هو من الامور

العقلية قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات ان الشيء المطلق يمكن ان يوجد بشرط الاطلاق والتقييد ويمكن انه يوجد بشرط الاطلاق و

الاول موجود في الخارج والعقل الثاني في العقل دون الخارج ليس لصحيح ان يقال ان المطلق ليس له وجود اصلا انتهى كلامه ان لات الحصة انما هي حصة الطبيعة

المطلقة دون مطلق الطبيعة فلا يصح ان تكون منتسبة الى المحصص وذلك لان نسبتها الى المحصص انما هو كون الطبيعة حاملا لنسبة متأتية الى الكثرة

ومطلق الطبيعة اخذت مجردة عن هذا الاعتبار **قوله** والمراد بالمطلق ههنا الخ اي قيد للمطلق جزء للمقيد **قوله** الحصة ومطلق الطبيعة الخ اي

دون الفرد والطبيعة المطلقة اما انها اظهر الفرق بين الاول الطبيعة المطلقة ليست جزءا الا من الفرد لان الحصة لان الحقيقة معتبر في مفهوم الفرد والحصة

كليهما وليس التقييد الا لمصلحة التحصيل ومعنى الاطلاق عدم التقييد بقيد دون قيد فلو اعتبر المطلق من حيث هو مطلق جزءا لزم اجتماع النقيضين

ومن ههنا قالوا الحيوان بشرط شيء جنس وبشرط لا مادة بل الجزء انما هو مطلق الطبيعة الخ الظاهر ان العلاقة انما هي بين القيد والمقيد هو جزء منه

هو مطلق الطبيعة واما الطبيعة بشرط الاطلاق فلا دخل لتصور الحقيقة في تصوره حتى يلزم تصوره من تصوره واما الاول فلان المعتبر في الاستقلال

بملاحظة لتصور كنه المقيد بالاجمال المطلق والفرد لا يلزم من هويته تصور كنه الطبيعة سواء اخذت بشرط الاطلاق اولا بخلاف الحصة ومطلق

الطبيعة فانه يلزم من تصور الاول تصور الثاني على ما ان تحقيق ذلك على ذهب الاشتباه انه الخ **قوله** محصور بالعلم الحصولي الخ قال المحشي في حاشيته على

شرح التهذيب نقلا عن المحقق الدواني العلامة اشترط ان العلم المتجدد والذي لا يكفي فيه مجرد التصور والا لم ينحصر العلم في التصور والتصديق

اذ التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق يستدعي التصور الذي هو كذا والعلم الحضوري لا يكون بحصول وقال الفاضل في تحقيق كلام المحقق الدواني

ان العلم الحضوري والعلم القديم لا يتصفان بالبداهة والنظرية فان البداهة وجودية كالكسبية او عدم ملكة هي الكسبية حيث يختص العلم المنقسم

الى التصور والتصديق والى البديهي والنظري بالعلم الحصولي الحادث والا لم يكن التقسيم حاصرا الى هنا كلامه وفيه نظر لان المشاهدات

باتفاقهم من اقسام البديهيات وقد لوح الى ذلك الشيخ في دافع من منطق الشفاء وقد جعل العلم الحضوري وجدانيا من اقسام المشاهدات

وكذا جعل العلم المتعلق بوجود ذاته وما يفعل ذاته تصديقا حيث قال في النهج السادس من الاشارات بعد حمد الاقاويل في القضايا

بالصدق بها او بخلافه اذا اخذنا القضايا المستعملة فيما بين القياسين ومن كبرى جواهر اربعة مسلمات ومظنونات ومشبهات بغيرها
ومخيلات ثم قسم المسلمات الى معتقدات ومأخوذات ثم جعل المعتقدات منقسمة الى ثلثة اقسام الواجب قبولها والمشهورات والوهميات ثم قسم الى
واجب قبولها الى اوليات ومشاهدات ومجربات وما معها الى الحدسيات والمتواترات وقضايا قياساتها معها ثم قسم المشاهدات الى ثلثة اقسام
فقال واما المشاهدات فكالمحسوسات وهي القضايا التي انما يستفيد التصديق بها من الحس مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضيئة وحكمنا بان
النار حارة وقضايا اعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس مثل معرفتنا بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا وانا نشعر بذواتنا وافعال ذواتنا
وقال المحقق في شرح الاشارات فهي ثلثة اصناف احدها ما يكون بالحواس الظاهرة كالحكم بان النار حارة والثاني ما يكون بالحواس الباطنة
وهي القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس والثالث ما يكون بنفوسنا لا بآلاتها وهي شعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا انتهى كلام
الاشارات وشرحه وهذا صريح في ان الشعور المتعلق بوجود ذواتنا وبعلوم انفسنا وافعال ذواتنا نوع من العلم يسمى تصديقا ثم القصد كلمتهم على
ان كل تصديق لا بد فيه من التصور والتصديق فههنا ليس الا حضور ذواتنا وافعالها لدينا كما حققه الشيخ في التعليقات
الثالث من التنبيهات تعلم ان المنقسم الى التصور والتصديق كل من العلم الحصولي والحضوري وان البداهة كما تتصف به العلم الحصولي كذلك تتصف
العلم الحضوري واما قولهم العلم حصول صورة الشي في العقل فعلى الكل عند التحقيق فيراد بالعقل الذات وبالحصول الحضور المطلق
ويعني عنه ويكمل المغايرة المعادة من كلمة في عند اعم من الحقيقي والاعتباري كما حققه الدواني في شرح التهذيب قوله ثم يكفي ان
معنى ح لا تشرح بما نقصد من تقديم مقدمات الاولى ان الصورة العلمية لها صلة من الشي فقد تكون مرآة لملاحظة شي آخر وقد لا تكون
مملوة اما الاول فان كان المرآة والمرئي امرين متحدين بالذات ومتغايرين بالاعتبار او بالعكس فالاول يسمى تصورا بالكنه والثاني تصورا
بالوجه وان لم يكن فالعلم اما ان يتعلق بعين تلك الصورة الحاصلة من حيث هي او يتعلق بها من حيث انها وجه من وجوه شي آخر فالاول يسمى
تصورا بالشي والثاني تصور وجه الشي هكذا افاد المحشي في حاشيته على شرح التهذيب الثانية ان العلوم بالذات في الوجه بالوجه هكذا
هو شي واحد هو كنه الشي ووجهه فاما المعلوم بالكنه او بالوجه فمعلوم بالعرض لا بالذات فالعلم في الاعتبارات واحد ثم انه لا يكون متعلقا
الا بشي واحد في العلم بكنه الشي او بوجهه متعلق بشيئين باحدهما بالذات وبالآخر بالعرض كما في العلم بالشي بالكنه او بالوجه وذلك لان العلم بالشي
ليس الا الحضور عند المدرك والحاضر بالذات عند علم الشي بالكنه او بالوجه هو الكنه او الوجه دون ذلك الشي ومن ههنا قال بعض المحققين ان العلم
الحقيقي هو العلم الحضوري في الحصولي لكنا نقول ذلك بناء على تقرير الجعل المعلوم بالعلم الحصولي ما تنتزع منه الصورة والنفس الصورة من حيث هي
الثالثة ان العلم المتعلق بالشي بالذات اعني العلم بكنه الشي او بكيفية الانتزاع تتمثل بنفسه منتقشا عند المدرك من غير توسط شي آخر سواء
حضر على وجه التفصيل او على وجه الاجمال وذلك كمعلومنا بكنه الانسان فانه ليس الا حضور مفهوم الانسان بنفسه عند العقل اما مفصلا بان يحضر
الحيوان الناطق من حيث هو هو المفهوم المفصل او يحضر من حيث انه مفهوم الانسان فالحيوان الناطق حاضر بنفسه وما سوى الحيوان الناطق
فليس حاضرا بنفسه بل في ضمن تلك الماهية فالعلم الذي يتعلق بهما بكنه هو العلم المتعلق بمجموع الحيوان الناطق لكونه حاضرا بنفسه لا

بالحيوان

تحقيق العلم بالوجه والعلم بالكنه والعلم بوجه الشي

بالحيوان او الناطق لعدم حضوره بنفسه بل في ضمن المجموع ولا يلزم من حضور المجموع بنفسه حضور كل واحد كذلك اما ثانيا فلما تقرر في موضعه
ان النفس البسيط لا تتمكن في ان واحد من الالتفات بالذات الى شيئين واما ثالثا فلان نسبة البصيرة الى المعقولات عندهم كنسبة البصر
الى المحسوسات فكما انه كثيرا ما يكون الشخص حاضرا عندك وتتكلم بالجار الكلمات فيعد بالغائب عنك اذ لم تلتفت الى تفاصيل اشكال
اعضائه فانت لا تقدر ان تخبر عن شي من ذلك وذلك لان تمثل الكل بنفسه ليس مستلزما لتمثل الجزء كذلك وكذا الحال في تمثل
المعقولات عند العقل فكثير من الماهيات المركبة تتمثل عند العقل مع تفاصيل اجزائها ولم يكن شي من اجزائها متمثلا عنده
بنفسه وهذا الامر يجده كل عاقل من نفسه بدون ريبة اذا تمهد هذا فنقول لما كان محصل استدلال المعلم الاول على بداهة الوجود المطلق
راجعا الى قولنا ان الوجود المطلق جزء من الوجود الذي هو المتصور بالبداهة وكل شي كان هذا شانه فهو بديهي فالوجود المطلق بديهي
وكان ذلك غير صحيح عند المحشي لانه على الفرق بين تصور الكل بالبديهة الذي هو تصور كنه الشي وبين تصوره بالنظر الذي هو تصوره
بالوجه او بالكنه اراد ان يبين فساد كبرى القياس ويشير الى الفرق بين حصول الشي عند العقل بالبداهة وبين حصوله عنده
بالنظر وتحريره ان ما ذكرت من ان جزء المتصور بالبداهة يجب ان يكون بديهيا غير صحيح وذلك لان جزء المتصور بالبداهة جزء
ما يقصد كنهه ولا شك ان ما يكون جزءا للمقصود كذلك يلزم ان يكون متصورا فيصح ان جزء المتصور بالبداهة لا يلزم ان يكون متصورا
بالبداهة اما الصغرى فلما ثبت مما تقدم ان الشي اذا كان متصورا بالبداهة يجب ان يكون تصوره تصور كنه الشي لا تصوره
بالكنه واما الكبرى فلان معنى تصور كنه الشي هو تمثله وحضوره بنفسه عند الذهن سواء كان اي حاضرا على وجه التفصيل كالحيوان
الناطق او حضر في الذهن على وجه الاجمال كالانسان كذلك ولا يلزم من تمثل الشي بنفسه عند الذهن على اي وجه كان تمثل جزئه عند
الذهن على ما عرفت في المقدمة الثانية فضلا عن ان يكون جزء متمثلا بنفسه حتى يكون بديهيا قوله فالاول ان يقال قد عرفت ان المراد
بالمطلق والمقيد ههنا مطلق الطبيعة والحصة منه في الكلام اشارة الى ان مطلق الطبيعة ليس جزءا من حصة كما يدل على ذلك سياق كلامه وهذا يدل
ما تقدم منه اعني قوله ان المراد بالمقيد والمطلق اي في كلام الشيخ حيث قال لان المطلق جزء المقيد مطلق الطبيعة والحصة منه قوله بل يكون المقيد
من حيث هو مقيد واقلا لان المقول يشير الى اعتباره فيه دخل في قوام الحصة والجواب ان يقال فجزء المتصور بالبداهة لا يلزم ان يكون متصورا
ان كان اشارة الى رفع الايجاب الكلي يكون مفاده انه لا يلزم ان يكون جزء كل ما هو متصور بالبداهة متصورا فلا اشكال اذ يكفي ما نحن بصدده على ذلك التقدير ان لا يكون
المطلق جزءا من المقيد وان كان اشارة الى سلب كلي بان يكون مفاده ليس شي من المتصور بالبداهة ما يلزم من الحصة لتصور جزء فنقول ايضا مرة
جزء المتصور بالبداهة لا يلزم ان يكون الخ لان جزء المقصود يكون جزءا لا يلزم ان يكون متصورا اذ ذلك لا يدل على ان المطلق ليس جزءا من المقيد حتى كان
بداهة المقيد مستلزمة لبداهة المطلق لجواز ان يكون مطلق الطبيعة جزءا من الحصة ولا يكون بداهة الحصة مستلزما لبداهة المطلق لكون المطلق جزءا
بل لان الملحوظ بالذات والا في ملاحظة الحصة هو المطلق دون مجموع اجزائه ولا الحصة وذلك بما نسب اليه المعقول بخلاف الفرد فانه
قد يلاحظ مجموع اجزائه كما في تصور كنه الشي وقد يلاحظ باجزائه المجموعة كما هو حال تصور الشي بالكنه فتدبر عن ذلك وقفنا النظر فيهم ثم

كلامه ان المطلق ليس جزءا من المقيد فلا تدافع بين كلاميه الظ وذلك لان قوله المراد بالمقيد والمطلق ههنا الحصة ومطلق الطبيعة ليس المراد منه
ان المراد ههنا هي في كلام الشارح حيث قال لان المطلق جزء المقيد بل المراد ان ما قالوا من ان الوجود من غير اعتبار اضافة مطلق والمضاف
مقيد ارادوا منه ذلك مطلق الوجود وحصة منه لا الوجود المطلق والوجود المضاف فلا مناقشة في الكلام اشارة الى منع الكبرى في عبارة الشارح ره
حيث قال لان المطلق جزء المقيد وتوجيهه لا يقال سلمنا ان الوجود مطلق بالقياس الى وجودي لكن لا نسلم انه اذا كان مطلقا كان جزءا
من المقيد الذي هو وجودي وانما يكون جزءا منه لو كان المراد والمقيد وجود مط فرد منه لا مطلق الوجود وحصة منه وقوله بل يكون المقيد
من حيث هو مقيد داخلا للدليل على دخول المقيد من حيث هو مقيد فيه مفهوم يصدق على الحصة وقوله بل في كونه حصة وذلك كالسواد
فانه يعتبر في مفهوم الاسود ولا يلزم منه اعتباره في مفهوم ما يصدق عليه الاسود كزيد مثلا وعلى انا نقول حتى كون المقيد من حيث هو مقيد
ملاحظة لا بالذات بل من حيث كونه سببا لي ل اختصاص المطلق بالقياس الى المقيد واذا كان كذلك لم يكن جزءا لما يصدق على الحصة ولا الخارج
ان يرجع مجموع بجزئيه ويحمل عليه المطلق فيصير فردا ولم يكن حصة على ما ذكرنا وذلك لان اعتبار الوضع والحمل يستدعي ملاحظة بالذات قوله اذا كان
للمقيد بديهيا فالمطلق بديهي اه فان الاولى ان يستدل على بداهة الوجود المطلق بان يقال ان المقيد الذي هو وجودي بديهي واذا كان بديهيا كان
المطلق بديهيا ايضا في اصل الاستدلال يرجع على هذا التقدير الى الاستدلال من بداهة الشيء الملحوظ بنحو من الاعتبار على بداهته بنفسه واذا
لوحظ بنحو آخر كما حققناه لك وذلك كما يقال مفهوم العارض الذي يعرضه السواد بديهي فكان الانسان المطلق بديهيا بخلاف استدلال المعلل فانه
استدلال من بداهة الكل على بداهة الجزء وذلك كما يقال الانسان بديهي فكان الحيوان الذي جزءه بديهيا قوله وما قيل اه اي في
الجواب عن الدخل الذي اورده المحشي وكثيرا ما ذكرت فبيان اجزاء المتصور بالبداهة لا يلزم ان يكون بديهيا معارض بل يقال ان تصور كنه
الشيء لا بد فيه من تصور اجزائه اما الاولية او بالكنه او بالوجه … لان كنه الشيء هو مجموع اجزائه فلا يحصل تصوره الا بتصور الاجزاء
ساقط اه اشارة الى رد الجواب المذكور تحقيقه وتوجيهه لا يقال ان ما ذكرت من التصور بواسطة تصور الاجزاء هو تصور الشيء بالكنه فلو
كان تصور كنه الشيء بالاجزاء لزم ان يكون تصور كنه الشيء تصور الشيء بالكنه وهو مستحيل لان الشيء في تصور كنه الشيء معلوم بالذات في تصور
الشيء بالكنه معلوم بالعرض والمعلوم بالذات انما هو اجزاؤه فلو كان تصور كنه الشيء تصور لذلك الشيء بالكنه لزم ان يكون المعلوم بالذات
معلوما بالعرض والمعلوم بالعرض معلوما بالذات قوله ومنه يعرف الفرق اه اي بما ذكرنا من ان الوجه في تصور الشيء بالوجه
ولد في تصور واحد والتصور واحد يعرف الفرق بين علم الشيء بالكنه والعلم بكنه الشيء بان المعلوم بالذات في علم الشيء بالكنه هو الشيء
دون كنهه والمعلوم بالذات كنهه دون الشيء كما ان المعلوم بالذات في تصور الشيء بالوجه هو الشيء … والمعلوم بالذات وجه دون
الشيء وكان تصور الوجه في تصور الشيء بالوجه تصور كنه الوجه لا تصور الوجه بالكنه او بالوجه والا لكان المعلوم بالعرض معلوما بالذات
والمعلوم بالذات معلوم بالعرض كذلك المعلوم في تصور الشيء بالكنه انما هو تصور كنه الشيء من تصور الشيء بالكنه او بالوجه والا لكان
المعلوم بالعرض معلوما بالذات والمعلوم بالذات معلوما بالعرض في تصور واحد والتصور واحد وبالجملة ان نسبة الكنه كالحيوان الناطق

الي ذي

الي ذي الكنه كالانسان نسبة الوجه كالضاحك الى ذي الوجه كالانسان فكما ان تصور الانسان بالضاحك تصور الشيء بالوجه فالتصور المتعلق بالوجه
لا انه تصور بالعرض وان كان القصد اليه بالذات والتصور المتعلق بالوجه تصور بالذات وهو تصور كنه الوجه لا تصور الوجه بالكنه او بالوجه
والا لكان المعلوم بالعرض معلوما بالذات والمعلوم بالذات معلوما بالعرض كذلك تصور الانسان بالحيوان الناطق تصور الشيء بالكنه
فالتصور المتعلق بالانسان تصور بالعرض وان كان القصد اليه بالذات والتصور المتعلق بالحيوان الناطق تصور كنه الشيء فالتصور المتعلق بالحيوان
الناطق تصور بالذات وان كان القصد اليه بالعرض وليس بالكنه ولا بالوجه والا لكان المعلوم بالعرض معلوما بالذات والمعلوم بالذات
معلوما بالعرض قوله ومنه يظهر ان لا علم في الحقيقة اه اي بما عرفت من الفرق فذلك لانه قد استبان منه ان التصور بالذات
انما هو تصور كنه الشيء او كنه الوجه واما الشيء بالكنه او بالوجه فانما تصوره بالعرض ولذا قال ههنا نظر دقيق لا يعرف الفرق
لان الفرق على الوجه المذكور كان فاقرا الى دقة النظر وكان من اخفى النظريات ومن ههنا قال ولعله يحتاج اه واما من يعرف
الفرق ويكون احد التصورين تصورا بالذات والاخر بالعرض فكان القول بسلب العلم على حسب الحقيقة من جميع الاشياء الا العلم
بكنه الشيء واضحا لم يكن فاقرا الى ادنى تنبيه قوله ولعله يحتاج الى لطف القريحة اه فيه ما يتوهم ان التصور الان بالحيوان الناطق
ليس تصورا للانسان ففي هذا التصور حينئذ الانسان متصور بالعرض والحيوان الناطق بالذات وبحسب الحقيقة قوله خارج عن التحصيل وان
التصديق بهذا التصور بالاتفاق لاستحالة الحكم بالمجهول او على المجهول المطلق ولان المتصور بالوجه اي بالكنه يحكم به وعليه فلو لم يكن متصورا
حقيقة لا يمكن ذلك فدل العلم باحوال الاعيان وحقائقها من الصانع الحقيقة المثبوتة الى غاية حكمته فذلك العلم لو لم يكن حقيقة
لما كان كذلك وان الانسان مثلا لو لم يكن متصورا عندنا الا بالضاحك لم يصح ان يقال كل انسان متعجب او حيوان او جسم او متحيز او غير ذلك
او زوج الانسان مما يحكم عليه متصورا بالكنه اعني مفهوم الانسان فح ان لا يكون تصور الانسان تصور كنه الشيء والا لم يكن متصورا بالوجه كما
يكون المعلوم بالذات معلوما بالعرض والمعلوم بالعرض معلوما بالذات فعليك بلطف القريحة لدفع هذا الاشتباه بامثال هذه التدقيقات
حل الدليل اه اي يراد على قوله اي طريق موصل حيث فسر الدليل بالطريق الموصل دون الموقف واراد بالطريق الموصل الموصل التصوري
بدليل قوله فيما بعد بهذا فالمراد من الدليل الموصل هو الطريق الموصل الى التصور كما ترى انه فان ظاهر هذا يدل على ان المراد بالدليل
الموصل المطلق اطلاق للاسم الخاص على العام ولا المراد بالموصل الموصل التصوري البديهية لكونه فردا مما قرره قوله ولا يتعلق
عليه الى [illegible] بل ما ذكره المعترض لجواب اعني قوله فانا نستدل بصدق المقدمتين قوله الا بتكلف اه بان يراد بالصدق التصور
بالمقدمتين اجزاء الموقف وبالاستدلال التوصل المطلق المتحقق في ضمن التوصل الخاص التصوري فيكون المعنى فانا نتصور او نتوصل الشيء
بتصور اجزاء الموقف لا بتصور وجودها قوله والوجه اه اي من حمل الدليل اه وانما كان الوجه لان ذكر المقدمة والايجاب والحكم وغير ذلك
المحمول كل ذلك يابى عنه مع ان ما ذكر في الجواب من حمل التنزل غير منطبق عليه الظ كما في الاول وفيه نظر لانه يرد كلام المستدل كره
ولا ايراد على حمل اللفظ على خلاف معناه بل انما هو حمل كلام المعلل من باب التنبيه كما هو شان الاخر … ولا حمل ذلك قال لهذا

الادراك انه لا دليل حتى سابقين كونه لا توقف آه لم يقل فلعله اراد انه لا توقف عن مجهولين سليمين قوله وما حمل التصور
آه اي حمل التصور في كلام المصنف حيث قال وهو متصور بالبداهة على التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق بدليل حمله الدليل على
الموصل المطلق فان ظاهره يدل على ان الدليل ان حمل على معناه حمل التصور على التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق كما انه
يجا تقدير حمل التصور على معناه حمل الدليل على الموصل المطلق قوله وبالتي عنه قوله في الجواب آه وذلك لانه لو كان مرجع قوله جزء
وجودي آه ان الوجود جزء من انا موجود وهو متصور بالبداهة اي هو تصديق بديهي لم يكن لقوله في الجواب عنه انا لا نسلم انا نعرف
حقيقة بكنهها متصور بالاختصاص ذلك بالمطالب التصورية اليه ما يقطع بالي عن ذلك قوله في الجواب نعم انا موجود تصديق بديهي
فانه صريح في ان مرجع وجودي ليس انا موجود وهو ظاهر والجواب عن ذلك ان كلام المستدل لما كان محتملا لوجهين لان قوله جزء وجود
وقوله وهو متصور يدل على ان المراد بوجودي مفهومه وبالتصور معناه وقوله ولابد من الانتهاء الى دليل يدل على ان المراد به انا
موجود وان المراد بالتصور التصديق اشار الشارح الى ان جواب كلا الوجهين اما عن الوجه الاول فبمنع الصغرى واما عن الوجه الثاني
فبتسليم الصغرى ومنع الكبرى فكان حاصل الجواب انك ان اردت بقولك جزء وجودي انه جزء من مفهوم المتصور بالبداهة فلا نسلم
ان وجودي حقيقته آه وان اردت به انه جزء انا موجود وهو تصديق بديهي فهو مسلم فذلك لكن لا نسلم لان بداهة التصديق يستدعي
آه قوله المستلزم لا آه وفيه نظر لانه اذا جاز ان يراد بقوله علم الانسان بوجوده ضروري تصديقه الآن بانه موجود بديهي
فليجز ان يراد بقوله والوجود جزء من وجوده ان العلم بالوجود من التصديق بانه موجود او يراد ان الوجود المطلق جزء من قوله انا
موجود والذي يستفاد منه توهم الاشكال ظنا انه جعل المحمول في انا موجود هو الوجود المطلق فان المراد بكون الوجود جزءا من
وجوده ان الوجود المطلق جزء من وجوده الخاص الذي جعل محمولا والكل فاسد قدمه الدرب في الكلام ويمكن ان يكون
كلامه على وجه يندفع عنه النظر وهو ان يقال المقصود ههنا ليس الى الاستدلال من بداهة التصديق بانا موجود على بداهة الوجود
المطلق بل من بداهة الوجود الخاص على بداهة الوجود المطلق والذي يدل على ذلك انه هذا الدليل اورده الامام في المباحث
المشرقية مقابلا للاستدلال ببداهة التصديق بان الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما على بداهة تصور الوجود المطلق الذي
هو جزء منه هذا التصديق فلابد ان يحمل قوله والوجود جزء منه ووجوده على ان الوجود جزء من الوجود الذي هو محمول في انا
موجود فاكثر الاشكال بين المحمول في انا موجود هو الوجود المطلق قال بعض الناظرين في هذا المقام ان قوله والوجود جزء من
وجوده فيه اشكال لان الاستدلال على تقدير الحمل المذكور ليس من بداهة الوجود الذي هو الكل على بداهة الوجود الذي هو جزء
اذ الوجود في انا موجود مطلق بل الاستدلال على ذلك التقدير من بداهة التصديق على بداهة محموله والظاهر حمل هذا الاستدلال
مقابلا للاستدلال على بداهة تصور الوجود المطلق بان الشيء اما موجود او معدوم اذ الامام الظاهر استدل في المباحث
المشرقية بالدليل الثاني على نحو المذكور فيكون كل من الاستدلالين من بداهة التصديق على بداهة ما هو طرفه اعني

الوجود

قوله بل آه ان الدليل على صحته
هذا التوجيه قول الشارح فيما سيأتي
والتحقيق ان المقصود منه
منه ره

الوجود المطلق فيكون المقابلة بين الدليلين قبيحة غاية القبح انتهى كلامه وكان المحشي له اخذ اشكاله من منع الترديد
وهما متغايران بحسب الحقيقة آه فلا يصح الاستدلال ببداهة احدهما على بداهة الاخر وقد يجاب عنه بمنع النظر بان
المطلق بعد ما بين بداهة تصور الوجود واشتراكه وزيادته قسم الوجود الى الوجود المحمولي والرابطي فذلك دليل ان المراد بالوجود
الذي كان المعلوم لصدد اثبات بداهته هو الذي يشمل كلا النوعين فصح الاستدلال ببداهة الوجود الرابطي المقيد
الوجود المطلق ورد بان القسمة لا تدل على الاشتراك المعنوي لجواز ان تكون القسمة بحسب اشتراك اللفظ كتقسيم العين الى الباصرة
وغيره ولا يجب العلم بان كلام المصنف ههنا محمول على التشطير كانه لتنبيه على ذلك والعقد الاستدلال ببداهة الوجود المحمولي المتعلق على المطلق
والحكمي بتصريف معناه قبل التصنيف لكلامهم والحق ان المدعي بداهة تصور الوجود المطلق قوله مستقل بالمفهومية اي يمكن ان يلتفت
اليه بالذات من غير ان يكون مرآة لملاحظة حال الطرفين من الموضوع والمحمول ويسمى وجودا محموليا لكان حمله على موضوعه
قوله والثاني غير مستقل بالمفهومية اي لا يمكن ان يلتفت اليه بالذات بل صار مرآة لملاحظة حال الطرفين ويسمى وجودا رابطيا
لكونه مدلولا للرابطة التي هي الادوات او لكونه يعني الرابط احد الشيئين بالاخرى قوله وجوابه آه حاصله ان المراد بالوجود في قوله
يمكن العلم بوجوده مع الجهل بوجود موضوعها وجود الشيء في نفسه الذي هو مستقل بالمفهومية دون الوجود الرابطي الذي هو غير مستقل بالمفهومية ودلت
ووجود يطلق على كلا الوجودين والمراد ههنا هو المعنى الاول دون الثاني قوله بان يكون في نفسه آه اشارة الى الفرق بين
المعنيين بنفسه اي ان الاول ان الوجود في المعنى الاول ثابت لشيء في نفسه مع قطع النظر عن ملاحظة شيء آخر وبخلاف المعنى الثاني فانه
الوجود بالاعتبار الثاني ثابت بجميع الطرفين لكونه بمعنى ارتباط لاحد الطرفين بالاخرى وبالثاني ان وجود الشيء لغيره بالمعنى الاول
هو كونه محمولا على الغير فلو قلنا هذا الجسم اسود وكان معناه ان الجسم موجود له السواد يعني ان وجود السواد في نفسه ثابت للجسم وحاصل فيه بخلاف
المعنى الثاني فانه مجرد ارتباط شيء للارتباط وجود شيء آخر كما يقال زيد اعمى فان ههنا ليس المقصود وجود العمى لزيد اذ لا وجود للعمى بل المقصود
مجرد الارتباط والاتصاف والثالث ان الوجود بالمعنى الاول يمكن ان يلتفت اليه بالذات ويجعل موضوعا او محمولا بخلاف الثاني فانه آلة
محض لملاحظة حال الطرفين ولو التفت اليه بالذات بان يعبر عنه بالارتباط او الوجود الرابطي او الاتصاف او غير ذلك لم يكن وجودا رابطيا
بل كان معنى آخر مستقلا بالمفهومية اعلم ان الشيء اذا حمل على شيء آخر حملا حقيقيا او عرضيا فذلك على وجهين احدهما ان يكون منشأ الاتصاف
الخارجي بان يكون منشأ لحوق ما هو موجود في الخارج الى الموضوع كما يقال الزنجي اسود ويكون منشأ الاتصاف انتزاعيا بان يكون
منشأ الحمل انتزاع شيء من الموضوع كقولنا زيد اعمى فالوجود في كلا الوجهين وجود شيء لشيء لكن فرق بين الوجودين لانا اذا قلنا الزنجي
اسود فلابد ان يكون للسواد وجود في نفسه ولاحظ اولا ذلك الوجود للسواد في نفسه ثم يجعل محمولا على الزنجي فيكون معناه موجود
له السواد بخلاف الاعتبار الثاني فلم يلاحظ هناك ليس الا مجرد الاتصاف بالعمى لا الوجود العمى اذ لا وجود هناك في نفسه حتى يحمل على زيد
اعني وجود السواد للزنجي والاتصاف زيد بالعمى يقال له وجود الشيء لغيره وكذلك فرق بين الاعتبارين كما تحققت قوله وجود الاعراض

من هذا القبيل آه اي من قبيل ما يكون ثابتا في نفسه ومحمولا على الغير الذي هو موصوف بها فيقال البياض مثلا موجود في نفسه والجسم موجود له
البياض والصورة وذلك ان الوصف وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع كما ذهب اليه اكثر اصحاب التحقيق فذلك عند التنبه مذكور
غير مرضي قوله والمراد ههنا هو المعنى الاول آه فان قلت انهم قالوا في تحقيق الفرق بين وجود المحمولات ووجود الاعراض للمحمولات
ليس لها في انفسها حظ من الوجود سوى انها ثابتة لموصوفاتها ومحمولة عليها بخلاف الاعراض فانها موجودة في انفسها لكن وجودها وجود
في الموضوعات قلت المراد بوجود المحمولات لموصوفاتها وجودها باعتبار ما تنعتها كالسواد للاسود ويدل على ذلك كلام الشارح فيما ذكره
في تحرير الجواب قوله كما يدل عليه ما ذكره في آه وذلك من وجهين احدهما انه اجاب بمنع كون منع الموجبة ما حكم بوجود المحمول للموضوع
مستندا بان المعنى الموجبة ما حكم فيه بان ما صدق ومنع ان ذلك وجود وقال ليس الكلام فيه بل في وجود الشي في نفسه وثانيهما
انه قال في الجواب وقد يوجه بان من حيث نفي الوجود المحمول عن كلا الطرفين مع تسليم الايجاب وايضا كلام الشارح صريح في ذلك
حيث قال ولا يوجد المحمول مع صدقه على الموضوع في الخارج كقولنا زيد اعمى فصدق المحمول على الموضوع هو المعتبر اعم من وجوده له
فانه نص في ان المراد بوجود المحمول للموضوع هو انه موجود في نفسه ومع ذلك يكون ثابتا لغيره قوله لا يلائم ما ذكره المصنف في الجواب
آه حيث منع كون الموجبة ما يحكم فيه بوجود المحمول للموضوع وادعى ثبوت الحكم فيها بصدق المحمول على ما يصدق المحمول عليه الموضوع وانما لا
يلائمه لان حاصل هذا التوجيه ان منع المصنف ليس بيان حال الدليل حتى يلزم ما يلزم بل مقصوده ابطال احد النظرين اعني
الدليل على الاخر اعني التوقيف فكان المصنف قال بعد التنزل الى كونه كسبيا لا بد من توقيف ينتهي منه وجوبا اذ التوقيف
من مفهومين سلبيين ولا شك ان هذا التوجيه حاصله ان المصنف وذلك من وجهين الاول انه على هذا التقرير كيف يصح المصنف
ان يتعرض في الجواب لحال التوقيف ايضا لانه كان هو المقصود في الاستدلال فذكر الدليل انما هو لاجل ابطاله من حاله
في حال التوقيف ايضا لو كان مقصود المستدل هو انه لا دليل عن سابقه كون ذلك التوقيف عن مفهومين سلبيين كان منع
المجيب الحكم في الموجبة بوجود المحمول للموضوع واثبات الحكم فيها بصدق المحمول على ما يصدق عليه الموضوع ومع ذلك لا ابطال الحكم في
الموجبة بصدق احد الطرفين على الاخر لا يخرج منه ان يكون موجبة وهذا الاستدلال على ذلك التقرير على تحقيق حال الايجاب في الدليل
لا على كون الايجاب ما حكم فيه بوجود المحمول للموضوع قوله ويقرب منه التنزل الاول آه اي يقرب منه التوجيه الذي اورده آنفا
ذكره بعد من التنزل الاول وانما قال ذلك لان الخلل هناك من وجهين احدهما حمل الدليل على الوصل المطلق المحقق
في ضمن الوصل التصوري وذلك بعيد جدا والثاني حمل ملة الجواب على ابطال ما المراد من الدليل اعني الوصل التصوري و
الفساد ههنا من وجه واحد وهو عدم ملائمة الجواب وحاصل ان الخلل في التوجيه الاول كانه في المراد كذلك في
الارادة وههنا في المراد فقط اذ الدليل في كلام المستدل قد يستعمل في معناه وكذا السلب والايجاب وانما المقصود
البتة قد يستعمل في معناه وكذا السلب والايجاب وانما المقصود البتة من احد الطرفين على الاخر من الصفة من باب التوقيف

والثانية

ولكفاية لما يقال حينئذ لا نسلم مشيك والمقصود بالكفاية وتخصيص ذلك موكول الى ضاعة اخرى قوله ولذلك ورد عليه
ما اورد آه اشارة الى دفع توهم وهو ان يقال ما ذكر هنا توجيه في التنزل الاول انما يرد عليه ما يرد من مناقشة
في الجواب بصرف اللفظ الى خلاف ما هو الظاهر من حمل الدليل على الوصل التصوري وههنا لا كذلك اذ لم يصرف اللفظ عن ما حصل
الجواب ان هذا التوجيه قريب من التوجيه الاول فيرد عليه من المناقشات وذلك ان الجواب على التنزل الاول كما انه ينافي حمل اللفظ على خلاف
معناه كذلك الجواب على التنزل الثاني ينافي حمل الكلام المستدل محمولا على البتة فلمنافاته في الاول مع اصل وارادة المعنى وفي الثاني
مع البتة من ابطال احد النظرين على الاخر ولذلك يرد عليه ما اورد على الاول فهي هنا قد ظهر ان المراد بما اورد من مناقشة بما ذكره المصنف
في الجواب قوله انما يريد بالوجود آه اي في حد فيكون العلم بوجوده قوله فالوجود بالمعنى المذكور آن اما قال ذلك لانه قد جعل
بمعنى الوجود في الخارج قوله لا يلزم ان يكون آه بل يجوز ان يكون من الاعتبارات العقلية كالوجود والوجوب والنوعية الى غير ذلك
قوله لا تصور وجودي آه فيه انه لا بد في التصديق من تصور المحمول مع تصور النسبة فلا بد من تصور الوجود مع تصور نسبته الى الموضوع ولا
يمنع لتصور وجودي الا ذلك قوله كما اشرنا اليه آه في الحاشية المتعلقة بقوله فلا اشكال حيث قال لكن في قوله آه ونحو ذلك ما فيه المنفصلة
من العلم بالكنه اي في العلم المتعلق بكنه الشي قوله ولو كانت مفهوماتها آه يعني لا فراد الوجود بالمعنى المصدري على الاشتراكي حقائق وراء
هذه المفهومات فكانت هذه المفهومات عارضة لها توجب حملها عليها لوجب حمل العارض على المعروض كالضاحك على الانسان والماشي على الحيوان فاذا
ان تكون محمولة عليها اي على حقائق تلك الافراد والاتفاق بان يقال حقائق افراد الوجود بالمعنى المصدري موجودة في الخارج فيلزم ان يكون الوجود الذي
هو فرد من افراد الوجود بالمعنى الاشتراكي موجود في الخارج وهو باطل بوجهين اما اولا فلان الحقائق المصدرية لا وجود لها الا في الذهن واما ثانيا
فلان حقيقة ذلك الفرد لو كانت موجودة في الخارج وكان ذلك بحقيقة العين مع الاشتراكي فقد فرض ان لكل فرد من الافراد الاشتراكية حقيقة
وراء هذا المفهوم وهذا المفهوم عارض له فيلزم ان يكون تلك الحقيقة ايضا موجودة في الخارج وكذا فيلزم التسلسل واما ان تكون عليها محمولة
عليها بالمواطاة فيلزم حمل المعنى المصدري على موصوفه وهو فاسد واما لم يكن العارض عارضها لا حق في موضعه لا يقال اوردي ان اذا ذكرت
منقوض بالوجوب فان وجوده فرد من افراد الوجود المطلق والوجود المطلق عارض له محمول عليه بالاشتقاق لان وجود الواجب نفس حقيقته وهو موجود
في الخارج وثانيا ان حقيقة الوجود الاشتراكي اذا كانت موجودة في الخارج يجب ان يكون حقيقة الوجود المنتزع منها المحمول عليها بالاشتقاق
نفس تلك الحقيقة وذلك لا يحمل الضوء على الشمس حقيقة ويحمل على ضوئها فيقال ضوءها حقيقة فيلزم التسلسل لانا نقول في الجواب
اما عن الاول فلان وجود الواجب الذي هو نفس حقيقة الواجب ليس فردا من افراد الوجود المطلق بل من جميع الوجودات وانما الوجود الذي
هو فرد من الوجود المطلق اعني الوجود المصدري بالمعنى فهو ليس نفس حقيقة الواجب ولا موجود في الخارج كما حقق في موضعه واما عن الثاني
فلان المفروض ان لكل فرد من افراد الوجود بالمعنى الاشتراكي له حقيقة وراء هذا المفهوم معروضة لهذا المفهوم فهو كالوجود
الذي يحمل على الوجود حقيقة نفس حقيقة المعروض لم يكن عارضا فيه بقي ههنا كلام وهو ان ما ذكره من الدليل انما ينقض على

لو كان البحث ههنا في بداهة تصور الوجود الخارجي اذ لو كان في الوجود المطلق اعم من الخارجي والذهني لجاز ان يقول في الجواب نحن نختار
ان مفهوم الوجود مجهول عينا لكنه التحقق ولا يلزم الا كون حقيقة الوجود ومطلق لا اشتراك موجودا في الجملة وهو غير مستحيل لكن كلام الشيخ في الهيات
الشفاء نص في ان المبحوث عنه الوجود المطلق ويمكن ان يجاب عنه بان ظاهر سوق الادلة يا اختصاص البحث بالوجود الخارجي لان القدر ان
الكسة الا ببداهة وجودي او بداهة التصديق بان الوجود هنا بداهة الموجود في الخارج **قوله** وما ظنك اه يعني ما ذكرت من الدليل على عارض
بان الوجود كانت افراده حصصا لكان الوجود المطلق نوعا لها لما تقرر عندهم ان كل كلي من الكليات الخمس بالنسبة الى حصصه نوع لها كم
قوله مع انا كثيرا من الافراد بالتشكيك لا يجري في الذاتيات **قوله** فان التشكيك لا يجري بالذاتيات اه وانما لاحكم بان التشكيك
لا يجري الا ان يكون بالاولوية او بالاقدمية او بالاشدية او بالزيادة والنقصان وكل منتف في الذاتيات اما الا[ول] فلان
فلا تفاوت بالنسبة الى الحقيقة الذاتي … لا يجوز ان يكون اقتضاء بعض الافراد له اولى … من بعض اخر … ضروري
بخلاف العارض فانه يجوز ان يكون اولى بالنسبة الى بعض الافراد من بعض اخر بان يكون مقتضى ذاته يجوز ان يكون اقدم بان يكون الذات
بعض الافراد به لا تقتضي بعض اخر ولا يجري مثل ذلك في الذاتي وهو ظاهر كيف والذاتيات غير مجعولة فلا يجوز استنادها الى علة واما
الاخيرين فلان الاشد والازيد اما ان يشتملا على شيء ليس في الاضعف والانقص او لا وعلى الثاني لا يكون فرق وعلى الاول اما ان يكون
ذلك الشيء معتبرا في الماهية او لا وعلى الاول لا يكون الاضعف والانقص من تلك الماهية … وعلى الثاني
لا يكون الاختلاف في الذاتي بل في الخارج وهو خلاف المفروض واعترض عليه بانا لا نسلم بانا اذا فرضنا اختلاف شيئين في عارض
معين كالسواد مثلا فلا يكون ذلك الا بان يقوم باحدهما سواد اشد وبالاخر سواد اضعف فنقول ان كان التفاوت بين السوادين في نفس
ماهية السواد واجزائها لزم التشكيك في الماهية او الذاتي وان كان في امر عارض لهما لم يكن التفاوت بين شيئين في السواد بل فيما يعرض
وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك العارض وهذا العارض فاما ان يتحدا في الماهية او يختلفا فيها وعلى الاول لا يكون التفاوت
بينهما من حيث الذات كما قررتم والتفاوت بين عارضيهما خلاف المفروض وعلى الثاني لا يعقل كون احدهما اشد من الاخر …
الماهيات المتباينة لا تقاس بعضها الى بعض بالشدة والضعف مثلا لا يعقل كون الحركة اشد من السواد واجيب بان معنى كون احد السوادين
اشد كونه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم امثال الاضعف ويحلله اليها بعرض التحليل حتى ان الادهام العامية تذهب الى ان السواد
القوي مؤلف من امثال السواد الضعيف وهي لا تزيد تلك الكيفية الا ان الامثال المنتزعة في الاشد بمنزلة اجزاء متباينة
الوجود لا في الوضع او فيما عليه التفاوت بين العارضين بالذات يعني ان احدهما ازيد واشد من الاخر فلا يخرج التحقيق بالجنس كا
السواد في هذا المثال في احدهما الزيد واشد وفي المقام مباحث شريفة قد حققنا … **قوله** هو
الموجود بالنسبة الى افراده اه هذا هو التحقيق والنظر فيما ذكرنا من الدليل يتكفل باستصواب هذا الرأي والشيخ يلوح الى هذا الكلام
الرئيس حيث قال في الفصل الاول من المقالة الثانية من الفن الثاني من منطق الشفاء وليس وقوع اسم الموجود على العشرة

التشكيك بالعرض في الذاتيات

اي على

اي على المقولات العشرة وقوع اسم المتواطي فان حال الوجود في هذه العشرة ليست حالا واحدا بل الوجود لبعضها قبل وبعضها
بعد فانك تعلم ان الجوهر قبل العرض والوجود لبعضها احق ولبعضها ليس باحق فانك تعلم ان الوجود بذاته احق بالوجود من الذي وجد
بغيره والوجود لبعضها احكم ولبعضها اضعف وجود القار منها كالكمية والكيفية احكم من وجود ما لا استقرار له كالزمان
والان والفعل والانفعال فليس وقوع الوجود على درجة واحدة كوقوع طبائع الاجناس على انواعها الذي هو التواطؤ المحض فهو اذن غير جنس
ثم قال بعد ما فصل فقد بان ان الاسم الموجود ليس يقع على العشرة بالتواطؤ فالوجود اذن ليس بجنس قد تحقق فيما نحن
من الاولى ان التشكيك لا يجري في شيء من الذاتيات مع انه قد حقق في موضع اخر من منطق الشفاء ان كل كلي بالنسبة الى حصصه
نوع حقيقي فقد بان من جملة كلامه ان التشكيك لا يجري في الوجود بالقياس الى افراده **قوله** انهم حصروا اه قلت انهم حصروا
الحال انما يكون صفة الموجود لا موجودة ولا معدومة فان اردت بذلك انه قسيم من الموجود والمعدوم عندهم حصروه بالحال
فذلك فاسد وان اردت انه قسم في الواقع ونفس الامر حصروا بالحال وجعلوه واسطة بينهما فذلك الصحيح للنفاد
فلا يلزم من ذلك عدم اثبات الواسطة بل يلزم قلت ارادوا ان الحال الذي جعلوه واسطة بين الوجود والمعدوم عندهم داخل اما
في الموجود او في المعدوم بالمعنى المراد ههنا لان المراد بالموجود ههنا ما يكون له تحقق حقيقة وبالمعدوم ما ليس كذلك بخلاف الوجود والمعدوم
… الحال فانهما بمعنى اخر على ما فصل ذلك وان ما ذكرنا اشار بقوله فان كان المحقق التحقيق حقيقة فهي موجودة والا فمعدومة
ونقيض الحقيقة اه اي لا ايجاب والسلب اذ لا يخرج شيء من ارتفاع النقيضين وعدمها فيستدل … موجودين كانا او معدومين
او احدهما موجودا والاخر معدوما على مذهب الجمهور في تفسيرها … عن الاخر … فالامر ليس على
ذلك لانهم جعلوا معنى … من … يكون الموجودين بحيث يجوز انفكاك احدهما عن الاخر في حيز او عدم ومنهم من
فسرهما بكون الموجودين بحيث يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالاخر على ما ياتي تفصيل ذلك في المقصد الرابع من المرصد الرابع **قوله**
… الاثنينية اه بل جاز … على مذهب الجمهور كما ياتي … بالاثنين …
… **قوله** والاثنينية كون الطبيعة ذات وحدتين اه وذلك لان الاثنينية مرتبة من المراتب العددية …
المراتب العددية على ما هو التحقيق حقيقتها مجموع وحدات فكان حقيقة الاثنين مجموع الوحدتين فكان معنى الاثنينية الطبيعة كونها
ذات وحدتين **قوله** ويقابلها كون الطبيعة اه وذلك لان جميع مراتب الاعداد انواع متباينة متقابلة فيكون الطبيعة ذات وحدة
اشارة الى مقابلة الاثنين بالواحد ويكون الطبيعة ذات وحدات اشارة الى مقابلة جميع المراتب الفوقانية فكذلك … المراد با
التقابل ما هو المصطلح بينهم اذ لا يتصور بين المراتب العددية شيء من الانواع الاربعة للتقابل بل المراد ما هو بحسب التنافي المطلق …
انهم قد اختلفوا في هذا المقام فمنهم من لم يجعل الواحد من الاعداد وجعل اول الاعداد الاثنين ومنهم من لم يجعل الاثنين عددا كالواحد
وجعل ابتداء الاعداد من ثلاثة فقوله كون الطبيعة ذات وحدات اشارة الى المذهب الاول لان الكثيرة التي تقابل العدد انما هو العدد

دون ما ليس بعيد و بوله واحدة اشارة الى المذهب الثاني فكلمة او للتنويع والتقسيم دون التعميم **قوله** فالتغاير بين النسبة الانشائية اه ذلك
لوجود اما اولا فلان التغاير على ما فسر كان عبارة عن نفس اعداد النسب الى النسبة الاخر والانشائية يتأخر عنه بمرتبتين لانه لا بد اولا من تحقق
البعينة بين شيئين واستقرارها حتى يحصل هذا وذلك ثم لا بد من ملاحظة مجموعها على ان يكونا موردين لوحدتين حتى يصح انتقال الذهن
واما ثانيا فلان التغاير مقابل بالعينية والانشائية يوصف احدهما او دهماء لا فلان التغاير لا بد فيه من التمثيل فقط الا بعد
التغاير بين جزاء المركب واما الانشائية فلا بد فيه من لحاظ المخلط اي خلط الوحدة لكل جزء والتمثيل جميعا فقوله كون كل من شيئين
غير الآخر اشارة الى الوقت من الوجه الاول والثالث وقوله وتقابل اشارة الى الوجه الثاني من الوقت وكون طبيعة واحدة بين اشارة
الى الثالث **قوله** المراد بالتصديق اه وذلك ليلائم قوله اي بجميع اجزائه لان التصديق على مذهب الجمهور اذعان بسيط فلا يصح القول
انه بديهي بجميع اجزائه فلا بد ان المراد بالتصديق المصدق اعني القضية او التصديق على مذهب الامام فلا ولي ان التفسير بالمتعلق يراد به
التصديق على مذهب الامام لان قول الشارح وكسبي او الوجه من جهة اجزائه يأبى عن ذلك **قوله** اعلم ان التصديق اه دفع لما يكاد ان يتوهم
من ان التصديق بمعنى الاذعان بالنسبة يتعلق بوقوع النسبة او لا وقوعها وكل منهما معنى بسيطا فلا يصح ان يراد المصدق به **قوله** و
الاول بديهي بالغرض اه اي المصدق به لكونه معلوما لا علما والبداهة والنظرية بالذات وانما من صفات العلم دون المعلوم **قوله**
والثاني بديهي بالذات اه اي التصديق على مذهب الامام لكونه علما على ما عرفت **قوله** والتفسير بينهما اه اي بين الثاني و
الاول صرفة اتحاد العلم مع المعلوم ذاتا **قوله** فان المعنى الحاصل في الذهن اه اشارة الى وجه اعتبار التفصيل في العلم عن المعلوم وقد
يعبر جهة التغير القيام والحصول فعلى الاعتبار الاول علم وعلى الثاني معلوم وعلى الاول قالوا النسبة الصورة الى الذهن نسبة الوصف
الى الموصوف وعلى الثاني نسبة الحاصل في الزمان الى الزمان وبه التوفيق بين الاعتبارين **قوله** لا بالنسبة الجزئية اه واما لم يقل
بالنسبة الحكمية مع كونه اظهر لان النسبة الجزئية صارت في تعارف الفضلاء اسما لوقوع النسبة او لا وقوعها **قوله** كيف ان يكون مستقلا
بها اه وذلك لان التصديق لا يحصل الا بالالتفات اولا وبالذات الى ما صدق به وحيث الا يكون مستقلا بالمفهومية **قوله** صفة
الملاحظة اه وذلك لانا نتمكن من الحكم على المعاني الحرفية تارة بالحكم عادة فنقول معنى من هو الابتداء ومعنى الى الانتهاء
لا نتمكن من الحكم تارة اخرى كما اذا لاحظناها في التراكيب الجزئية كسرت من البصرة الى الكوفة ونتمكن من الحكم على لفظها
تارة ولا نتمكن منه تارة اخرى والمحكوم عليه هو المعنى الغير المستقل لا يصح ان يكون مستقلا بالذات والا لكان الحكم في قولنا معنى
من غير مستقل بالمفهومية وغير محكوم عليه كاذبا والحكم على الشيء يقتضي استقلاله بالمفهومية فقد علم ان شيئا واحدا يكون مستقلا تارة وغير
مستقل تارة اخرى اذا عرفت ذلك فنقول الاستقلال وعدم الاستقلال اما ان يكون المستقل بالمفهومية مغايرا لغير المستقل هو غير مستقل و
هو بعينه ما عرفت او لان شيئا واحدا يتصف بالاستقلال تارة وبعدم الاستقلال تارة اخرى فعلى الاول يلزم ان يكون هناك معنى آخر يكون خارجا عن
ذلك المفهوم وليس ذلك الخارج الا نوع من الادراك وهو الالتفات وهو المعنى بالملاحظة مثلا اذا لاحظنا معنى حرفيا

لعنوان

لعنوان المعنى ولعنوان الابتداء او غيره ذلك من عنوانات مستقلة بالمفهومية تمكن واذا لاحظنا ما معنى انه معنى حرفي لم نتمكن من الحكم وكذا حال
مفهومات القضية ما كزيد عالم فانها اذا لوحظت اجمالا اي من غير لحاظ لتفاصيل الاجزاء صارت مستقلة بالمفهومية فيتعلق الحكم بها واذا
لوحظت مع تفاصيلها صارت غير مستقلة فلا تصلح لان يتعلق بها الحكم فان قلت معنى ذكرت لا يصح الاستدلال بالاستقلال بالمفهومية
وعدم استقلالها على اختلاف الوجودين اعني المحمولي والرابطي في الحقيقة وذلك لان مبنى الاستدلال على ان كلا من الوجودين ملزوم لامر
معاند للازم الآخر وتعاند اللوازم دليل على تعاند الملزومات فاذا كان الاستقلال واللا استقلال تابعا للملاحظة لم يكن الوجودان
في انفسهما متعاندين بل باعتبار الملاحظة قلت ليس المراد ان المعاني الحرفية في انفسها لا مستقلة ولا غير مستقلة ودون هذين الاعتبارين انما
يعرضان لها من خارج بل اردنا انها اذا لوحظت من حيث انها حرفية غير مستقلة لانها في انفسها وقوامها طبائعها غير مستقلة فاذا
لوحظت كذلك كانت غير مستقلة واذا كان لحاظها لا لانفسها بل بتوسط عنوانات مستقلة صار الملحوظ في نفسه هو العنوان دون المعنون
الذي هو المعنى الحرفي فلم يكن الملحوظ في نفسه والاستقلال انما هو من لوازم انفسها لا من لوازمها كيف ما كانت ومن اجل ذلك ان القضية
اذا لوحظت بلحاظ اجمالي صارت مستقلة بالمفهومية لان الملاحظة الاجمالية انما يتعلق بالذات بالمجموع من حيث هو كذلك لا بكل جزء
فالجزء الغير المستقل لم يكن ملحوظا بالذات في نفسه والاستقلال انما يعرض للقضية باعتبار ملاحظة نفس الجزء لا يقال المعاني الحرفية لا يمكن
الالتفات اليها في انفسها لانا نقول ملاحظة الشيء في نفسه على وجهين احدهما ان يكون الملحوظ في ذاته منظورا ان يكون مرآة لملاحظة
شيء آخر وثانيهما ان يلاحظ الشيء كما هو في حد ذاته فان كان في حد ذاته غير مستقل لوحظ كذلك والا فلا والملاحظة المعاني الحرفية في انفسها
انما يستحيل على الوجه الاول دون الثاني فان قيل مفهوم القضية التي يتعلق بها التصديق لا يصلح لان يحكم عليها اذ لو كان مفهومها
مستقلا لما كان كذلك قلت المعيار ان كل ما هو غير مستقل بالمفهومية لا يصلح للحكم عليه وبه دون عكسه على انا نقول ان التصديق بالنسبة
يقتضي الالتفات اليه بالذات والمصدق به جعل محكوما عليه صار ذلك تصديقا آخر وقضية اخرى يجب اليها الالتفات بالذات
فيلزم ان يكون النفس في حالة واحدة ملتفتا بالذات الى شيئين وهو محال على ما مر تحقيقه فالمانع من الحكم ههنا هو هذا دون عدم
الاستقلال بالمفهومية هكذا ينبغي ان يحرر هذا المقام **قوله** فانه عبارة عن سلب الوجود اه فيه ان الوجود خارج عن مفهوم العدم فيخرج
القيد لم فيجوز ان يكون الوجود حاصلا بالكسب ولا يكون العدم كسبيا غاية انه يتوقف تعقله على تعقل الوجود الحاصل بالكسب وهو لا
يستلزم ان يكون العدم في نفسه كسبيا كالتصديق على رأي الحكماء فانه لا يلزم من كسبية التصور الذي هو شرطه كسبية التصديق
بقي ههنا بحث آخر وهو ان الكلام ههنا في الوجود المطلق والعدم المطلق وهو ليس عبارة عن سلب الوجود بل عن سلب الوجود المطلق بل
معناه السلب المطلق من غير اضافة الى شيء وما نقل عن التعليقات فلا نسلم دلالته على ان معناه سلب الوجود بل غاية ما يستفاد منه ان
العدم سلب فاما ان العدم سلب الوجود فلا يستفاد منه قال المحقق الطوسي في التجريد الوجود وقد يؤخذ على الاطلاق فيقابله عدم
مثله وقال الشارح الجديد في شرحه اي غير مضاف الى شيء اصلا بل ملحوظ من حيث هو مع قطع النظر عن كل ما يغايره ثم قال الشارح

ان الوجود لا يتصور الا منسوبا الى موضوع ما وان كان غير معين وان العدم امر لا يعقل الا مضافا الى الشيء بالوجود دعوى بلا دليل
بل البداهة تشهد بخلاف ذلك ويتميز العدم المطلق بسلب الوجود المطلق بعينه اما اولا فلانه سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون
مطلقاً واما ثانيا فلانه قد يتصور مفهوم العدم مع الغفلة عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لم يتصور ذلك اي بدونه
والجواب عن الاول انا لا نسلم ان الوجود خارج عن مفهوم العدم بل جزء من حده فان قيل فيلزم ان يتحقق الوجود قلنا فرق بين كون
الشيء جزءا من نفس الشيء وبين كونه جزءا من مفهومه والثاني لا يستلزم الاول والسر في ذلك ان المفهومات على قسمين وجودية
وعدمية والاجزاء في الماهيات الوجودية ماخوذة على انها متحققة وفي السلبية على انها فاقدة الوجود ففي مفهوم العدم من
الاعتبار الثاني دون الاول وهذا الذي ذكرناه هو مستلزم كينونة العدم لان مفهومه لا يعقل الا باعتبار مفهومي السلب والوجود
بخلاف التصديق فانه وان كان لا يتحقق في نفسه الا بعد تصور الاطراف لكن لا يتوقف تعقله على تعقل التصور وليس التصور جزءا
من مفهومه قال الشيخ في منطق الشفاء السلب بعد الموجب ولست اعني بهذا ان الايجاب موجود في السلب كما قال بعض المفسرين
فان الايجاب يستحيل ان يوجد مع السلب بل الشيء الذي لو لم يوجد كان ايجابا هو موجود في حد السلب كما لو قال قائل ان البصر موجود
في حد العمى ليس معناه ان البصر موجود في العمى بل معناه ان العمى لا يكمل البيان يذكر انه عدم البصر فيعرف البصر بالعدم فيكون
البصر بالعدم فيكون البصر في احد جزئي البيان وان كان ليس جزءا من نفس العمى لا يقال جزء الشيء يجب ان يكون متقدما
عليه في الذهن والخارج لانا نقول ذلك في الاجزاء التي هي اجزاء من نفس حقيقته لا من اجزاء المفهوم مطلقا لان المفهومات
ما هي من اعتبارات عرضية ذاتية كما يكون كسبيا في نفسه كذلك يكون كسبيا او موقوف الشيء جهة على اعتبارات
عرضية تامل تجد والجواب عن الثاني ان الكلام في الوجود والعدم بالمعنى المصدري الانتزاعي اي والصور الانتزاعية انما هي
ماخوذة على انها حكايات وعنوانات لما فوقها فنسبتها الى ما فوقها كنسبة العقود وما يكيد الى ما في نفس الامر فكما ان
العقود لا تعقل الا بالقياس الى ما هي حكايات عنها كذلك الصور الانتزاعية التصورية والمصادر لا تعقل الا
باعتبار نسبتها الى ما هي ثابتة لها او صادرة عنها قال الشيخ في الحادي عشر من اولى منطق الشفاء وربما رسم المصدر
بما يفارق الاسم المطلق بما تقتضيه من الدلالة على موضوع منسوب فيه من الجهة قد دل على ذلك المعنى فيه ودل على نسبة
وايضا قال في الفصل الخامس من المقالة الاولى من الفن الثالث من الحكمة الاولى من منطق الشفاء وكل عدم فانه يتحدد
ويتحقق بالوجود والوجود لا يحتاج في تحققه الى ما يلتفت الى العدم فالسلب لا يتصور الا ان يكون عارضا على الايجاب رافعا
له لانه عدمه وبهذا ينتقض حدهم ان العدم مطلقا سواء كان عدما مطلقا او عدما خاصا لا يعقل الا مضافا الى الوجود
فهكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام باختلاف العلم الاجمالي والتفصيلي ان العلم الاجمالي هو ملاحظة الكثرة دفعة من
غير التفات الى وحداتها والعلم التفصيلي هو النظر الى جزئيات ومراتبه وملاحظتها واحدا بعد واحد ثم ان العلم الاجمالي

بيان العلم الاجمالي والتفصيلي

عند بعضهم مشروط بالجهل بتفاصيل الاجزاء وعند بعضهم غير مشروط وعلى كل تقدير فلا يقولون باستلزامه للعلم بتفاصيل الاجزاء
فكان حاصل كلام الشارح ان شيئا واحدا يجوز ان يكون معلوما اجمالا ومجهولا تفصيلا فالحكم يكون تصور الوجود من حيث انه وجود
بديهيا وان كان مجهولا لكن الحكم يكون تصور الوجود من حيث انه جزء من اجزاء هذا التصديق يجوز ان يكون معلوما فيصح الا
ستدلال بما بعدها لكونه معلوما على الاخر لكونه مجهولا فكان حاصل الاستدلال ان الوجود متصور بالبداهة لانه جزء من اجزاء
هذا التصديق وكل جزء من اجزاء هذا التصديق فهو متصور بالبداهة فالوجود متصور بالبداهة فوكه لما حاصل انه يختلف البداهة
والنظرية آه فيه انه ان اراد بذلك ان البداهة الواقعة محمولا في الكبرى اعني قوله ان تصور كل جزء من اجزاء هذا التصديق
بديهي امره مختلف فيتصف به تصور كل جزء ولا يتصف به الجزء المعين اعني تصور الوجود فذلك حاصل المطلب آه والمعلومات
تصور الوجود بديهي وذلك لان حاصل كلامه على هذا التقدير ان الاكبر يجوز ان يكون ثابتا للاوسط ولا يكون ثابتا
للاصغر وان اراد بذلك بداهة العلم المتعلق بالكبرى القائلة ان تصور كل جزء من اجزاء هذا التصديق بديهي وكان حاصل
المعنى على هذا التقدير ان العلم المتعلق بان تصور كل جزء من اجزاء هذا التصديق بديهي مسلم بديهي والعلم المتعلق بان تصور الوجود
بديهي ليس بديهيا بل هو نظري فذلك ليس حاصل كلام الشارح انه اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب حصل لنا
كبرى القياس وهي ان كل جزء من اجزاء هذا التصديق بديهي وحصل لنا العلم اجمالا بذلك فاذا انضم اليها قولنا الوجود جزء من اجزاء
هذا التصديق البديهي حصل لنا نتيجة وعلمنا على التفصيل ان الوجود بعينه بديهي فحاصله ما يستفاد منه انه حصل لنا العلم اجمالا
بالكبرى الكلية التي محمولها بداهة وموضوعها كل جزء من اجزاء هذا التصديق ولما ذلك العلم الاجمالي بديهي فليس ما يدل عليه كلام
الشارح وكيف سيدل نقول كلام الشارح لا يتبين الى خلاف ذلك لانه قال اذ علم ان هذا التصديق حاصل لمن لا يتصور منه كسب كان لنا بذلك
علم اجمالا آه وذلك يدل على ان العلم الحاصل بالكبرى نظري وان لم يدل على كونه نظريا ما دل على جواز كونه تنبيها لا
استدلالا فلا اقل من انه ليس يدل على كونه بديهيا فاستبان مما ذكرنا فساد قوله فاستدل ببداهة الصورة العلمية
الاجمالية الكلية البديهية المتعلقة بالمقدمة القائلة آه وذلك لانه قد استدل ببداهة تصور كل جزء من اجزاء هذا التصديق
على بداهة تصور جزء منه بعينه اعني الوجود لا ببداهة العلم المتعلق بان تصور كل جزء من اجزاء هذا التصديق بديهي بالجملة
قد استدل ببداهة تصور كل جزء لا ببداهة تصور كل جزء نعم بداهة تصور كل جزء من اجزاء هذا التصديق يصدق عليه انه بداهة
صورة علمية اجمالية كلية ولكن هذه البداهة ليست بداهة علم متعلق بالمقدمة نكتة ينبغي ان يحرر هذا المقام وكذلك
تحصيل الصورة آه يعني لك ان تجعل الصورة العلمية المتحققة البديهية المتعلقة بالمقدمة القائلة بان هذا الحكم بديهي دليلا
وتجعل الصورة العلمية التفصيلية المتحققة المتعلقة بان تصور الوجود بديهي مطلوبا ففي كلا الوجهين من الاستدلال الصورة العلمية
علم اجمالي لكن حيث في الوجه الاول بالكبرى الكلية وفي الثاني مستحقة لتعلقها بعلم مستحق اعني هذا الحكم والتفادت في كونها

علما اجماليا الا ان الاول علم اجمالي بكل فرد من افراد موضوع الكبرى وفي الثانيا بكل جزء من اجزاء هذا الحكم واجمال واحد والفرق بين
وجهي الاستدلال انما هو في الصورة فرجح الاستدلال على الاول الا كشبه ان يكون الى الشكل الاول من الاقتراني الحملي وعلى الثاني
الى الاستثنائي فيقال على الاول الوجود متصور بالبداهة لكونه جزءا من اجزاء هذا الحكم متصور بالبداهة وعلى الثاني يقال
كلما كان هذا الحكم يقتضي الحاصل لمن لا يقدر على الكسب بديهيا كان الوجود او تصور الوجود الذي يتوقف هذا الحكم عليه بديهيا
لكن المقدم حق فينتج ان تصور الوجود بديهي وهو المطلوب ويمكن استرداد كل منهما الى الاخر قوله فيه انا لحكم اه توجيه
السؤال ان كل تصديق حاصل لا لكسب للبله يكون لطرفه متصورة على ما هو مناط الحكم لانه لولا ذلك لا تحصيل التصديق
هو دليل المعقولات اصلا لان الحكم بالتنافي او التصور مفهوم النفي بكونه عرضا وجبرا او مفهوما لا تحصيل له كما ثابت في فليد
ان متصورها على الوجه الذي هو مناط التغاير بين الوجود والعدم ثم ذلك الوجه اما ان يكون مغاير للوجود والعدم عارضا
لهما او يكون نفس الوجود والعدم لا جائز ان يكون مغايرا الا ان كل احد يجزم بالتنافي بينهما لذاتيهما لا بواسطة امر خارج عنهما
الا يكون ذلك الوجه الذي هو مناط الحكم هو نفس الوجود والعدم فكانا متصورين بالكنه اذ لا يعني بتصورهما بالكنه الا
تصورها بعينهما لا بواسطة امر مغاير لهما وفيه نظر لان غاية ما يستفاد من الجزم بتنافيهما لذاتيهما ان ما يعم من الوجود
وما يعم من العدم اخص منهما متنافيان لذاتيهما وذلك لا يدل على ان الوجود والعدم متصوران بالكنه لجواز ان يجعل هذا
المفهومان العارضين لحقيقتهما فيكون اللازم هو تصور المفهومين بالكنه لا تصور الوجود والعدم ولعله اراد بهذا الاحتمال
نقل عنه في وجه التأمل ان ذلك اشارة الى ان المحكوم عليه لا يجب ان يكون متصورا بالذات بل يكفي ان يكون ملحوظا بالذات والفرق
بين التصور والملاحظة كما في الهيئة الحرفية وغيرها ظ فلا وجه لما تقدم على ما لا يخفى فتأمل قوله والمراد بالاجزاء في
الدليل الاول اه وذلك لان استلزام مساواة الجزء مع الكل في الماهية مطلقا انما هو في الاجزاء الذهنية دون الاجزاء الخارجية
لان كل جزء من الاجزاء المقدارية للبسائط المعنوية مساو للكل في الماهية فالمولى المحقق قد ارتكب في هذا المقام ما لا
حاجة اليه وهذا بخلاف الدليل الثاني والثالث فانهما على تقدير صحتهما ينتقضان على البسائط المطلقة ذهنية
كانت او خارجية قوله وحاصله الترديد الظاهر اه اشارة الى دفع ما اورده بعض الناظرين في هذا المقام من ان
قوله او لا يكون محمولا على السلب الكلي او على رفع الايجاب الكلي وقد ما كان فالكلام لا يخلو عن قصور اما على الاول فلعدم
الانحصار فيما ذكر بل هناك شق ثالث واما على الثاني فلعدم صحة قوله فلا وجود وحاصل الدفع اختيار الشق الاول
ومنع عدم الانحصار لجواز ان يراد بقوله اما وجودات ايجابا جزئيا فكأنه قال حاصله ان اجزاء الوجود في الجملة وجودات
كان ورد عليه ما ان يكون نفس الوجود او لم يكن ولعل منشأ ما توهموا فيه ان الاجزاء جمع فلا يراد به الواحد
فيجب ان يراد المجموع لان الافراد غير معلوم فاشار الى دفع منشأ الوهم بقوله بين ان يكون جزء الوجود كل واحد

الوقع

الوقع ان الجزء من قوله فاجزاؤه اما وجودات ليس متعلقا بتعدد الاجزاء لا للاستحالة اه على تقدير ان يكون واحد من اجزائه وجود
ايضا فلا بد ان يكون المقصود منه بيتا على ان يكون جزء من الاجزاء وجودا ام لم يكن ويكون ذكر لفظ الجمع محمولا على هل في عبارته
قوله ونهوا التقسير اوليه اه وذلك لان المقصود ذكر في طرف الاثبات مجموع امرين احدهما تحصيل امر زائد والثاني ان يكون
ذلك الامر الزائد وجودا فلا بد ان يكون رفعا للمجموع ورفع المجموع اعم من رفع احد الامرين بعينه قدس سره جعل النفي راجعا
الى رفع احد الامرين بعينه لانه قال اي وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد وايضا اذا كان رفع المجموع اعم من رفع احد الجزئين
لم يكن تحصيل الشارح قدس سره بقوله فلا يبقى وجودا بقوله اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء التي ليست بوجودات ما ينبغي في تفسير
كلام المصنف وان لم يحصل عند الاجتماع امر زائد او حصل ولم يكن وجودا فلا وجود اذ ليس ثمة الا تلك الاجزاء فقط او تلك
الاجزاء مع امر زائد ليس بوجود وانما قال اولى لان احتمال ذلك الامر الزائد الذي ليس بوجود للمصنف فيما ذكرنا كان الاولى
ان يذكر المحشي نعم والمناقشة سهل او المجاملة في قوله ولم يكن هذا الامر الزائد وجودا ايضا بلا مناقشة تأمل قوله ولا يحصل
امر زائد عند الاجتماع ويحصل وجود وذلك بان يكون للوجود جزء ان لم يكن شيء منهما وجودا فحين صار احدهما جزءا لعينه
وجود الجملة ما لم يكن وجودا بان يكون كونه وجودا مشروطا باجتماعه مع جزء اخر وما كان بطلانه ظاهرا لم يتعرض احد الى
هذا الاحتمال قوله ثم الامر الزائد اما ان اه هنا هي احتمالات الخمسة التي ذكرها المحقق الدواني في الحواشي القديمة في هذا المقام
لم يجعل المحقق لو ميان الشرح الجديد اشارة الى اربعة منها ام لم يكن في كلام الشارح الجديد ما يصلح للاشارة اليها ونبها
جعل المحشي له كلام الشارح قدس سره مشيرا الى الاحتمالات الاربعة لان قوله قدس سره فيكون التركيب في فصل الوجود او في نفسه
يمكن ان يحمل على الاشارة الى تلك الاحتمالات وجه الاشارة ان اراد او ترديد دون الواو المجامعة كانه قال ان كان عارضا لها
كان التركيب في نفس الوجود وان كان لا فالتركيب في فصل الوجود فقط لان الامر الزائد اذا حصل بسبب اجتماع الامور المجتمعة ونفسه
في الوجود فايراد قوله في فاعله مقابلا لقوله او فانيه دليل على انه ان لم يكن عارضا لتلك الامور كان التركيب في الفاعل
وعدم عروضه لتلك الامور من لان يكون معروضا لها او عارضا منها معروض واحد ومعروضا لجميعها عارض واحد او لا يكون
بينها علاقة العروض قوله لان النظر اه انما قال ذلك لان الامر الزائد قد يكون امرا اعتباريا كالهيئة الاجتماعية لما
ان يكون عارضا كالصورة النوعية المستفادة في اجتماع البسائط العنصرية كالنقص الحاصل من اجتماع الاجسام ولم يكن عارضا
فاما ان لا يكون مباينا كالجسم الحاصل من اجتماع الجواهر الافراد او كان مباينا كالانزجام الحاصل من اجتماع العسكر قوله
والاول اقرب لان النظر اه توقيف العلاقة المذكورة حيث جعل في الحواشي القديمة الاجتماع الاول والثاني في مرتبة
واحدة من الاستحالة وجعل الخلف في الثالث والرابع والخامس فجعل مجموع الاحتمالات الخمسة على طريقين جعل قسمة وجعل
منها مستحيلا وهو الاول والثاني وقسما اخر منها وهو ثلاثة من الاحتمالات في الاستحالة وجعل الفصل المحشي ذلك الاحتمال

الاول اقرب الثالث والرابع والخامس البعيد وجعل الثاني والرابع بعد البعيد ثم الاخفى فجعل مجموع الاحتمالات ثمانية فتامل
وهو الاول والابعد وهو الثالث اي الخامس والاخفى وهو الرابع مع الثاني واشار الى ان الاخفية لا تستلزم الاستبعاد وبا
بعكس لجواز ان يكون المختلف دقيقا ولا يكون اوضح ومن اجل ذلك لم يجعل الثاني ابعد جعله اخفى وجعل الرابع اخفى
بعد ما جعله ابعد ولم يجعل الثالث والخامس اخفى مع جعلهما ابعد **قوله** يمكن التركيب في امر اجنبي آه فيه ان المراد بذلك ان
كان تركيبها في امر ليس بوجود فذلك المختلف يجري في سائر الاحتمالات فلا التركيب في الاحتمال الاول فالمقبول عليها
الثاني في المقبول وعلى الاحتمالات الباقية لا في قابل الوجود ولا في مقبوله فلم يكن التركيب على شيء من الاحتمالات
في الوجود بل فيما ليس بوجود تخصيص بعض الاحتمالات بذلك دون بعض تخصيص من مخصص وان كان المراد ان ذلك ليس
تركيبا لا في عارض ولا في معروضه بل في امر اجنبي فذلك لا يجري بطائل لان [illegible] المختلف قائم في المقامين بدون
فصل فتلك كن تختار الشق الاول وتدفعه بان التركيب في امر اجنبي ما ليس بينهما علاقة العروض اي لم يكن شيء منهما عارضا ولا معروضا للآخر
ويدل على ذلك عبارة الشارح الاوائل في الحواشي القديمة فنقول اذا كان بين الشيئين علاقة العروض والمعقول كيف يكون وجود
احدهما في نفسه نفس الوجود في الآخر جاز ان يتشبث على التوهم ارتباط احدهما بالآخر واحدهما لم يكن كذلك فلا التباس ومن اجل
ذلك قال في الاول اقرب وفي الثالث والرابع والخامس البعد ما قرب الى الذهن والبعد ولما الاحتمال الثاني ولم يجعل البعد
لتلك العلاقة لكنه جعل اخفى لزيادة المختلف ودقته ويمكن ان يجاب باختيار الشق الاول ويدفع بان التركيب في امر اجنبي يعني نفسه
الموجود وتخصيص الثالث والرابع والخامس بالتركيب في امر اجنبي دون الاول والثاني لان الامر الزائد الذي كان القدم مشتركا
ان يكون هيئة اجتماعية ليس الا لمجموع الاجزاء من الاجزاء بها التحقت انتزاعي اخذ العقل من مجموع الاجزاء فالتركيب
في قابل الهيئة ليس الا في نفس الهيئة مبنى ما قيل على ذلك جواب المعترض وانما جعل الثاني اخفى لان الزائد الذي كان بينه وبين
تلك الاجزاء علاقة العروض ليس الا تلك الهيئة التي هي مجموع الاجزاء فالقول بعروض تلك الهيئة قول بتقدم الاجزاء على
تلك المجموعة وهو قول اقرب الى الصواب لمن تقدمه القول فيه والقول بكون تلك المجموعة معروضة لها قول بتقديم المجموعة على
الاجزاء وهو قول اخفى في الاستحالة وذلك واضح **قوله** والاحتمال الثاني والرابع آه يعني الاحتمال الثاني وهو ان يكون الوجود
معروضا لتلك الاجزاء فكذا الاحتمال الرابع وهو ان يكون الوجود مع تلك الاجزاء معروضا لعارض واحد اخفى من الاحتمالات الاول
فلان تلك الامور لكونها اجزاء يجب ان يكون حاصلة قبل الوجود لتقدم الجزء على الكل واذا كانت عارضة للوجود يجب ان
يكون متقومة بالوجود محتاجة اليه لوجوب احتياج العارض الى المعروض الذي هو موضوعه فيجب ان لا تحصل قبل الوجود واما
الثاني فالاستحالة فيه من نحو واحد محملين وفي كلا الوجهين بحث اما الاول فلانه انما يلزم العقلية بالزمان فغير لازم والمراد
العقلية بالذات فيجوز ان يكون الشيء معلولا لما هو عارض له حاصل فيه كالهيولى بالقياس الى الصورة ولما كان التعلق بالنسبة

الاجتماعية

[illegible]

الاجتماعية هيئة وحدانية مع عروض الكثرة فان اجيب عن الاول بان مجموع الاجزاء ليس لها بالقياس الى الكل بالنسبة
الصورة الى المادة فنقول فكذا ليس لها بالقياس الى الكل نسبة العروض الى الموضوع فتخصيص احدهما دون
الآخر ويجاب عن الاول ان الكلام على راي المتكلم وهو يقول بوجوب احتياج الحال الى المحل وعن الثاني ان الهيئة الا
جتماعية ليست قائمة بكل واحد بل بالمجموع وهو امر وحداني بهذا ذكره الشيخ في منطق الشفاء **قوله** وصرح آه اي الشارح صرح
بالاحتمال الاول حيث قال عارضا لها واشار الى الاحتمالات الاخر حيث قال بينا ان احتياجها ثم لما كان ظاهر كلامه ان يكون
تلك الامور عللا ومعروضات للوجود وذلك راجع الى احتمال اول مصحح وهو ان يكون الوجود عارضا لها لان الوجود اذا كان عارضا
لها كانت تلك الامور معروضات له عللا لان المعروض علة العارض فغير الشيخ كلامه المعلول او لانه استدل عليه بكلامه ذكر كونه
ثانيا **قوله** كما يدل عليه آه اي على ان المراد ان الوجود يكون عارضا المراد ان الوجود يكون عارضا في صورة وسببا في صورة اخرى
وذلك لانه لو كان عارضا وسببا في صورة واحدة فكان مراد الاحتمال المصحح لوجب ان يقول الشارح ويجوز فيكون التركيب في علله
قابلة بالعلل المادية دون الفاعلية **قوله** في فاعل الوجود وقابله آه اي على سبيل منع الخلو لان الاول جامع لكلا الوجهين
وفيه نظر لان كلمة او للفاصلة لجواز ان يكون للنسبة في اختلاف [illegible] الاعتباري والتفاوت الحيثي وتقديمها مخالفة لكان الشيء
في فاعل نظرا الى كونه متقوما بما هو عارض له وفي قابل باعتبار كونه محلا له [illegible] اذ ليس التركيب في نفس الوجود بل في شيء اخر ويسمى
الاسم كان فاعلا وقابلا والاشبه ان يقال معناه ان العارض على نسبة العرض الى الموضوع كان التركيب في الفاعل وان كان على نسبة
الصورة الى الهيولى كان التركيب في القابل **قوله** فان العارض فيما نحن فيه آه هذا لتقرير ان كان يصلح ان يكون بيانا لمغايرة هو ان المقومات
ومقتضيها لان الحصة من الطبيعة لا يجب ان يكون عارضة لها ومن اجل ذلك لا تحمل الحقائق المحصلة كالانسان والحيوان على نفسها حملا عرضيا متعارفا
قبل [illegible] فانما تحمل حملا اوليا بخلاف [illegible] المفهومات فانها كما تحمل على انفسها حملا اوليا كذلك تحمل على انفسها حملا عرضيا شائعا
والنكتة في ذلك ان المصداق حملها على غير انفسها من الحقائق والماهيات هو الاعتبار اللاحق بها من خارج كما انه يلحق بنفسها [illegible] التي هي
ليست بانفسها كذلك يلحق بانفس تلك المفهومات من خارج فيجعلها صادقة على انفسها صدقا عرضيا ثانيا ويحمل تلك المفهومات على انفسها
بحسب الصدق الذي هو الملحوظ وليس سائل المصداق حمل هذه الحقيقة اذ كان هو مصداق انفسها من غير اختلاف الا بنحو من الاخفية وحيث
لا يكون حملها على انفسها اوليا او ثانيا ذاتيا لا عرضيا لان اختلاف المحمولات اما هو باختلاف مصداق ما واذا لم يكن بين مصداقي الموضوع
والمحمول تفاوت كان مفهوم احدهما نفس مفهوم الآخر ممن ان يحمل الصدق ثانيا عرضيا لا ذاتيا اوليا فقط لا يكفي في كون الصدق اوليا
او ذاتيا ان يكون مصداق الحمل للمحمول نفس المصداق للموضوع بل لا بد مع ذلك من اعتبار الاتحاد وهو ان يكون ماخوذا من نفس طبيعة الموضوع
فلو كان المصداق نفس طبيعة الموضوع ولكن لم يكن ماخوذا في الموضوع من نفس طبيعة الموضوع كان الحمل عرضيا فهذا كانت مصداق الحمل
على تقديره لحمل حيث اختلاف المفهومات في احدهما اصلا لان لا يصح ان يكون ماخوذا الا من نفس الموضوع وما هيهنا ما لا يصح للاخذ

الا انه خارج ذهني يصح بكلا الوجهين فلعل في الوجه الاول لابد ان يكون ذهنيا او اوليا كالانسان والحيوان بالنسبة الى حصصهما
او بالنسبة الى ما ينوع كنهها من الاشخاص وفي الوجه الثاني كيف ان يكون عرضيا كالضاحك والماشي بالنسبة الى الاشخاص الثاني وفي
الوجه الثالث قد يكون اوليا ذاتيا كحمل الموجود على نفسه على ان هذا المعنى ذلك بعيد لمخالفته عن التغاير كما تقول الواحد الموجود بنا بر
على مساواة الوحدة مع الوجود وقد يكون عرضيا كحمل الموجود على نفسه على ان هذا المفهوم موصوف بالوجود معروض له **قوله** لانه يلزم ان يكون
جزء الوجود من حيث انه جزء الوجود وادا فيه بحث من وجهين اما اولا فلان الكلام في الوجود المطلق ولا نسلم ان الوجود المطلق لو كان
ذا اجزاء يتصف بالوجود لكان العارض لاجزائه حصة من الوجود المطلق لا يلزم ان يكون جزء الوجود من حيث انه جزء عارضا ومعروضا
بل غاية ما يلزم من ذلك هو ان يكون جزء الوجود المطلق معروضا لما هو جزء من حصة الوجود المطلق ولذا كانت الحصة مغايرة لجزئه فلا
عبار المطلق فلان يكون جزء هنا مغاير الجزء منه اولي واما ثانيا فلانه اذا جاز في الوجود المطلق ان يقال ان العارض حصة من
المعروض فلم لا يجوز ان يقال مثل ذلك في اجزاء الوجود بان يكون لكل جزء حصة تكون العارض حصة من المعروض وهذا الاحتمال قائم
فلابد من ابطاله حتى يتم البيان ثم لم يكن اجزاء الوجود خارجية غير محمولة لكنها في اخذ الحصص منها ومن وجه الاطلاق كاخذ حصة من الوحدة
التي هي من جهة الاجزاء الخارجية للعشرة ومن وجه للواحد **قوله** نفي الاجزاء الذهنية لم يحصل له فيه تعسف ظاهر اذ لو كان المتقدم
ذلك لوجب ان يقسم التعريف بالحد فلان الحد انما يكون بالاجزاء الذهنية وهي مستلزمة للتركيب في الخارج وهو المستحيل في الوجود اذ
لو كان له اجزاء خارجية آه وذلك لان كلام المحققين مبني على دقة النظر فلهذا لها في صفة عالية ولا استقلال لا لم يكن في
تلك المثابة خروج عن داب المحصلين **قوله** بناء على القول باستلزام التركيب آه على ما اختاره المحقق بالدواني وعلم في هذا البسيطة
اقول ووجه الضبط انه قيل ان التركيب الخارجي اما ان يكون مباينا للتركيب الذهني فلا يكفي في شيء من المركبات الخارجية التي تكون لها من
الاجزاء المحمولة فالمركبات الخارجية لتحقق الاجزاء خارجية وتوقفها على اجزاء ذهنية كما رسوم ذلك فذهب العلامة الشيرازي وجماعة
المحقق وكذا تبعه المتكلمين مباينا فرقا اما ان يكون التركيب الذهني اعم منه فكل مركب خارجي مركب ذهني من غير عكس كما في الحقائق البسيطة وهذا مذهب
الجمهور وقد اختاره الشيخ في المقصد الخامس من المقالة الخامسة من الهيات الشفاء او يكون التركيب الذهني مساويا للتركيب الخارجي واختاره المحقق
وقال ان التركيب الذهني مختص بالمركبات الخارجية والبسائط لا تركيب فيها حقيقة وانما يوجد الجنس والفصل منها لغرض التمثيل
الشيء بالمراد اي لا يلزم من انتفاء الشيء بالخارج انتفاء العالم بجزئه الذهني ولا يستلزم انتفاء الشيء بجزئه الذهني انتفاءه بجزء خارجي
بانها بالغ فارد حيث به انه حقيقة في موضوعه **قوله** فان الجسم مثلا يتصف بالسواد آه لا يقال اولا ان اريد بالاتصاف اوليا حقيقيا فلا نسلم
ان الجسم متصف بالسواد فان الالوان انما هي اعراض عارضة للسطوح اولا وبالذات وانما اتصفت الاجسام بها فانما هو بالعرض
وان اريد اعم من ذلك فكان الجسم يتصف بالسواد بواسطة حلول السطح فيه فكذلك يتصف بقابلية البصر ايضا بواسطة حلول السواد
فيه وثانيا ان ما ذكرت من ان عدم الاستلزام بالقياس الى الاجزاء الذهنية يجري بعينه في الاتصاف بالقياس الى الاجزاء الخارجية

كما

في استلزام النفي الذهني للخارجي قوله

كما في البلقة والعشرة والالوان المركبة فان معروض البلقة لا يصح ان يقال انه اسود او ابيض وكذا معروض العشرة لا يصح ان
يقال انه واحد وان كان معروضه الوحدة من جهة اخرى وكذا في الالوان المركبة فان معروضها لا يصح ان يتصف بشيء من
بسائطها لانا نقول في الجواب اما عن الاول فلان مادة النقض هو السطح لا المحقق لاتصافه بالسواد دون قابض البصر وذكر الجسم
تمثيل محض وهذه مناقشة في الامثلة ليس من داب المحصل واما عن الثاني فلان المراد ما يلحقه بالامر الذي يجزئه معروض ذلك الامر
او لذلك الجزء المتحقق في ذاته وجوهره وكل واحد من العشرة وكل جزء بسيط من الالوان المركبة وكل لون
وقع جزءا من البلقة واقع متحقق في موضع المركب منها عارض لجوهره حقيقة في الجملة **قوله** وكذا لا استحالة ... ومعروضه لا
هو التحقيق المشهور في خواص الذاتيات ما بالقياس الى الماهيات في باب ايساغوجي **قوله** لاتحاده معه ذاتا ووجودا اي هذا الوجود
هو الوجود الذي يعرض للماهية والاجزاء في ظرف الحفظ وليس المراد تقدم الجزء الذهني على الكل بحسب الوجود لان هذا الوجود
هو وجود الكل وهو متأخر عن المراد تقدمه بحسب الوجود الذي يعرض للجزء في ظرف التحليل وليس الجزء بحسب ذلك الوجود متحدا مع الكل وان
لم يكن جزءا محمولا ولعله لاجل ذلك اعتبر بالتعبير على انا نقول معنى التقدم بحسب الوجود حكم العقل بان الجزء لو لم يكن موجودا لم يكن الكل
موجودا دائما وعند الكل لوجوده جزئيه وهذا المعنى لا ينافي الاتحاد **قوله** ضرورة انه جزء اذا كان معدوما مطلقا آه لا يقال الكل الذي يكون
جزء واحد من اجزائه معدوما مطلقا وتحقق سائر اجزائه موجودة وان كان يستحيل ان يتصور بجميع اجزائه ويكون جزء المعدوم ممكنه يمكن ان يتصور
بالنظر الى سائر اجزائه الموجودة فلم يكن معدوما مطلقا مع كون جزئه معدوما مطلقا لانا نقول ان كان جملة الوجود مراده لملاحظة الكل
بجميع اجزائه لم يكن الجزء المعدوم معدوما مطلقا وقد فرضناه معدوما مطلقا وان لم يكن مراده ملاحظة الكل بجميع اجزائه بل يكون مراده تصور
الكل ببعض اجزائه لم يكن الكل من حيث هو كل متصورا ولو بوجه من الاعتبار **قوله** فالجزء لا يجب ان يتقدم على الكل اصلا آه اي
لا ذاتا ولا وجودا يعني انه لا يجب ان يوجد الجزء او يتقوم في ذاته وجوهره قبل ان يتقوم الكل في ذاته وجوهره ووجوده بحسب الزمان بل انما يجب ذلك
كما في البطائح والمواد الطبيعية بالقياس الى المركبات نعم قد يكون ذلك جبرا بل دفعيا كما في الامور الدفعية او نقول حتى ولا يجب
ان يوجد الجزء قبل وجود الكل ولا ان يتقوم في ذاته قبل ان يتقوم الكل في ذاته وجوهره بحسب الزمان لا يقال ... المعنوية عند
تولد الصور قبل الكائنات وما يتركب منها قبلية زمانية وافقتهما الى الصورة ... لانها بينهما على الجزء في موضعه فقد تخلف
الكل عن الجزء زمانا في البطائح لانا نقول المراد بالجزء في الامور الطبيعية الجزء على وجه وقع جزءا وليس يكون هناك ان يتقدم
زمانا بخلاف الامور الصناعية على انا نقول ذلك مناقشة في المثال ويكفي تنافي هو انيات الافلاك وما تجوهر منها من مواد لها وصورها
لاستحالة تقدمها عليها زمانا وذلك واضح **قوله** وان اريد ما هو بالذات آه اعلم ان المتقدم بالذات يطلق على معنى الاول ... ما هو
الشيئين بحيث يحتاج اليه الاخر ولا يكون علة تامة في وجوده فيندرج فيه الفاعل والتمام ما يتم به قوام الشيء في ذاته وجوهره
وما يتم به الفعل كالشرط او الفعل كالامكان وارتفاع المانع فكل من هذه الامور والاعتبارات يطلق معنى المتقدم بالقياس الى ما

المتقدم بالذات يطلق على معنيين

يحتاج اليه وهذا الوجه هو المشهور في كتب القوم وذهب اليه الجمهور والوجه الثاني هو كون احد الشيئين بحيث لا يعقل ذات الآخر ولا يتم قوامه
في جوهره الا به والتقدم بهذا المعنى لا يتحقق به الا الجزء بالقياس الى الكل وهذا الوجه هو الذي ذهب اليه المحققون واختاره المعلم
اذا تمهد هذا فنقول يمكن ان يحمل عبارة المحشي اعني قوله ان اريد ما هو بالذات عليه على كلا الوجهين بان يقال ان اريد بالعلية مثلا
وما يتعلق بها ما هو بالزمان فالجزء لا يجب ان يتقدم على الكل اصلا وان اريد بها ما هو بالذات اعني كون الشيء بحيث يحتاج
اليه البعيد فالجزء ليس متقدما على الكل اي على نفس الكل بحسب الوجود بل انما يتقدم عليه بالنظر الى نفس ذاتيتها وتقرر جوهرها
وذلك لان الكل من حيث هو كل في نفسه وذاته وجوهره ليس يحتاج الا الى نفس الجزء في ذاته وجوهره اي وجوده والا اي وان
لم يكن كذلك بل كان الجزء بحسب الوجود متقدما على نفس الكل في ذاته وجوهره لكان الكل في كونه كلا محتاجا الى وجود الجزء لكان المركب من
جزئين مركبا من اربعة اجزاء وذلك لانه لا يحتاج الشيء في ذاته وجوهره الى الشيء الا اذا كان في مرتبة الذات لا يتقوم جوهره الا
بذلك الشيء فلو كان الجزء متقدما بحسب الوجود على نفس الكل في ذاته وجوهره لكان الكل في مرتبة الذات لا يتقوم الا بوجود الجزء كما انه
في مرتبة ذاته لا يتجوهر الا بنفس الجزء وجوهره فكان وجود الجزء داخلا في قوام الكل كما ان نفس الجزء داخل في قوامه وقد فرض انه كان
مركبا من جزئين فاذا كان وجود الجزئين ايضا داخلا في قوامه كان وجود كل منهما ايضا جزءا منه فكان مركبا من اربعة اجزاء وقد فرض انه
مركب من جزئين هف واما توجيه السؤال على الوجه الثاني فبان يقال ان اريد بالعلية وما يتعلق بها ما هو بالزمان فذلك يستلزم
وجوب تقدم الجزء على الكل زمانا وان اريد ما هو بالذات اعني كون المتقدم بحيث لا يمكن ان يعقل ذات المتأخر ولا يتم قوامه في ذاته
وجوهره بدون ذات المتقدم فنقول نحن نختار ان اجزاء الوجود تتحقق بالوجود بعد الوجود وامع الوجود قولك فليس الجزء بحسب الوجود متقدما
على الكل قلت ذلك ليس بمحال لان وجود الجزء ليس مما يجب ان يتقدم بالذات على نفس الكل يعني ان وجود الجزء ليس مما لا يعقل ذات الكل
في نفسه ولا يتم قوامه في جوهره الا به والا لكان المركب من جزئين مركبا من اربعة اجزاء وذلك لان وجودي الجزئين اذا كانا بحيث لا يتقوم المركب
في جوهره الا بهما كانا داخلين في قوام المركب كالجزئين فعلى تقدير تركبه من جزئين يلزم تركبه من اربعة اجزاء بل المتقدم بالذات على نفس الكل انما هو الجزء
بحسب ذاته وجوهره ليس متقدما على الكل اي على نفس الكل لا على وجوده **قوله** بل بحسب الذات آه يعني ان الجزء ليس متقدما بالذات بحسب
الوجود على نفس الكل بل المتقدم بالذات على نفس الكل انما هو الجزء بحسب ذاته وجوهره ومن هنا ظهر ان المراد بقوله بحسب الذات ليس تقدما با
الذات بل المراد ان التقدم بالذات على الكل مسلوب عن وجود الجزء وثابت لذاته وجوهره **قوله** ينبغي ان يعلم في هذا المقام قلت الجزء
متقدم على الكل بحسب وجوده آه قد عرفت معنى التقدم بالذات على احد الوجهين وان عبارة المحشي يمكن حملها على كلا الوجهين و
ايضا عرفت توجيه الايراد على كلا الوجهين وتوجيه الجواب اما على الوجه الاول فنقول نحن نريد بالعلية وتقدمها ما هو بالذات
قولك فالجزء ليس متقدما على الكل بحسب الوجود قلنا لم كيف ولو لم يكن الجزء متقدما على نفس الكل بالذات بحسب وجوده لم
يكن وجود الجزء متقدما على نفس الكل تقدما بالذات كما ان نفس الجزء متقدم على نفس الكل ولا يكفي في الجزء ان يتقوم الكل في نفسه باجزائه المعدومة

وذلك مستحيل لان الشيء اذا لم يكن موجودا اما في الذهن او في الخارج امتنع ان يكون متقوما بشيء ويصير جزءا منه وذلك لان التقوم من
عوارض الجزء على انه موجود فان كان في الخارج فمن العوارض الخارجية وان كان في الذهن فمن الذهنية فحصل ان وجود الجزء
مما يحتاج اليه الكل في تقومه باجزائه كما ان الجزء يحتاج اليه الكل كذلك فلا ان الجزء يحتاج اليه الكل في جوهره وكونه جزءا منه
ووجود الجزء انما يحتاج اليه الكل في ذاته وجوهره لان الكل انما يتقوم في ذاته وجوهره باجزائه بشرط ان تكون اجزاؤه
موجودة قولك والا لكان المركب من جزئين مركبا من اربعة اجزاء قلت ذلك انما يتم لو قلنا ان الجزء من حيث هو جزء لا يكون
معدوما بل يجب ان يكون موجودا وجعلنا الوجود قيدا للجزء وجعلنا المقيد بقيد الوجود جزءا اي نفس الكل لكن الامر ليس كذلك لانا اذا
قلنا ان الجزء من حيث هو جزء يجب ان يكون موجودا اردنا بذلك ان الجزء في ذاته وجوهره انما يتقوم به الكل ويصير جزءا منه بشرط ان يكون
موجودا اما في الذهن او في الخارج فالذي يتقوم به الكل نفس الجزء وذاته وجوهره ولكن بشرط كونه معروضا للوجود لا لمجموع المعروض و
والعارض واما توجيه الجواب على الوجه الثاني فان يقال نحن نريد بالعلية مثلا ما هو بالذات قولك فالجزء ليس متقدما على الكل بحسب الوجود
اي ليس مما يتقوم به الكل في جوهره بحسب الوجود قلنا لم كيف ولو لم يكن الجزء مما يتقوم به الكل في جوهره بحسب الوجود لجاز التقدم با
لعدم المطلق وذلك محال قولك والا لكان مركبة من جزئين آه قلنا ذلك انما يتم لو جعل الجزء الموجود في انه موجود متقدما بالذات
الوجود متقوما له وليس كذلك بل انما جعل المتقوم نفس الجزء في ذاته لكن لا مطلقا بل بحسب الوجود اي بشرط الوجود والفرق بين الجواب على
الوجه الاول وبين الجواب على الوجه الثاني ان الجار في قوله بحسب وجوده في الجواب على الوجه الاول صلة للتقدم والمعنى ان الجزء متقدم
بالذات وجوده على الكل نفسه وعلى الوجه الثاني سببية والمعنى ان الجزء متقدم على الكل نفسه بالذات بسبب كونه موجودا اما في
الذهن او في الخارج وان التقدم في الجواب على الوجه الثاني كون الجزء مما يحتاج اليه الكل باعتبار وجوده وعلى الوجه الثاني كون الجزء مما يتقوم
به الكل في جوهره وذاته **قوله** صرح بان الجزء من حيث هو جزء آه وانما لم يقل من حيث هو جزء يكون موجودا لان المقصود الا
ستدلال بسلب العدم عن الجزء من حيث هو جزء على وجوده من حيث هو كذلك ثم لما كان اللازم من قوله ان الجزء من حيث هو جزء
لا يكون معدوما ان الجزء من حيث هو موجود يقع جزءا وكان المتوهم من الحيثية التقييدية يشترك في الوجه فقال لكن لا بان
يكون الوجود قيدا او شرطا وجوديا بل بان يكون آه اي الحيثية للتعليل **قوله** لكن لا بان يكون الوجود قيدا آه فان قيل
لم لا يجوز ان يكون الوجود قيدا للجزء من حيث هو جزء ويكون المقيد من حيث هو مقيد اجزاء او بقيد خارجا قلت لو كان كذلك
لما جاز تعقل الماهية في مرتبة الذات الا بعد الوجود وليس الامر كذلك على ما حقق في موضعه بخلاف ما اذا كان الوجود شرطا لكون
الجزء جزءا او لكون الكل كلا فانه وان كانت الماهية لا يتقرر في مرتبة الذات ماهية ولا الكل كلا ولا الجزئية جزءا الا ان
تكون متحققة اما ذهنا او عينا على ذلك التقدير لكن لا يتوقف تعقل الماهية في مرتبة الذات على ان الوجود يكون متعقلا فان
قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان لا تكون الماهية ماهية الا بشرط الوجود قلت الماهية اقول بالجعل المركب فلا ايراد اذ لا توقف هناك

لكون الجزء جزءا والكل كلا والماهية ماهية وان لم تكن موجودة واما على القول بالجعل البسيط فيجعل كون الماهية ماهية وان لم تكن موجودة
كونها جعلية عند القائل بالنفي اليها ولا حظها العقل اياها ولا شك ان الالتفات المنفي ممكن اي لشي في شي في حد وجوده مع قطع النظر
عن جميع الاعتبارات الخارجة عن ذاته واما الماهية في الذهن او في الخارج فلا يمكن ان تكون جعلية الا بشرط الوجود **قوله** اي فيلزم
حصول الشي آه اي انتساب الغير قوله فالوجود محضا اي بتوجه فيلزم حصول الوجود من محض امور ليس شي منها موصوف بالوجود لان
التمحض في كلام المصنف رحمه الله اي انه ليس في الاجزاء شي يتصف بالوجود لا ان الاجزاء لا تتصف بشي من الوجود على ما يتوهم
بوجه الجزء الا ان يقال لما كان المقدح في الدليل على تقرير المصنف ما اجاب به فيما يتلى ظاهرا فسر كلام المصنف بهذا الوجه وتقدم له
كانه قال الكلام في الوجود المطلق فالمناسب ان يردد بين الايجاب الكلي والسلب الجزئي بان يقال كل جزء من اجزاء الوجود اما ان يتصف
بنحو من انحاء الوجود فيلزم ما يلزم او لا فيكون جزء منه معدوما محضا فيلزم حصول الشي من محض الاشياء فلا يمكن الجواب عن الدليل
بما اجاب به المصنف فيما بعد واعلم انه لا اعتبار على تقرير المحشي الا ان يقال الوجود المطلق من الاعتبارات العقلية التي تحمل على بعضها
حملا … ويقرر معروضه … على ان العارض حصته من المعروض ويجب تقدم المعروض على العارض واذا تقدم الوجود على حصته
من الوجود المطلق فلم لا يجوز ان تتقدم حصته من الوجود المطلق على الوجود المطلق بان تتصف اجزاء الوجود بالوجود قبل الوجود **قوله**
والا لكان هذا الكلام مناقضا لنفسه آه وذلك لان قولنا لا اعرف من الوجود معناه كل مفهوم يكون الوجود اعرف منه فاذا
كان المراد منه اعرفية بالوجه ولا شك ان الوجه اعرف من ذي الوجه صدق بعض المفهومات ليس الوجود اعرف منه وهو نقيض
قولنا كل مفهوم يكون الوجود اعرف منه … او فيه تردد لانه لو اريد ما عرفية الوجود اعرفية بالوجه ولكان معنى قولنا كل شي
كان الوجود اعرف منه ان كل شي كان الوجود اعرف منه بالوجه فالوجه وان كان اعرف من ذي الوجه لكن لا يلزم ان يكون
اعرف من ذي الوجه بالوجه فغاية ما يلزم من اعرفية الوجه من ذي الوجه صدق قولنا بعض المفهومات ليس الوجود اعرف منه
وهو ليس بمناقض والمناقض انما هو قولنا بعض المفهومات ليس الوجود اعرف منه لا هو نفس الوجه وهو غير لازم لان الوجه انما هو
اعرف بكنهه لا بوجهه من ذي الوجه فما هو نقيض غير لازم من اعرفية الوجود وما هو لازم ليس بنقيض فالمناسب ان يقال
المراد اعرفية الوجود بالكنه لا بالوجه والا لم يكن … بعرض المستدل يكون منافيا لسوق الدليل لانه لو قال المستدل كل شي
يجب ان يكون الوجود اعرف منه بالوجه لجاز ان يقول السائل ان الوجود وان كان اعرف بالوجه من كل شي حتى من نفسه ايضا لكن
وجه يجب ان يكون اعرف منه ولو بالكنه فيجوز ان يعرف الوجود تعريفا رسميا بما يقرب الي ماهيته **قوله** ولا يخفى آه فيه اي في اعرفية
الوجود يستلزم اعرفية بداهة الوجود فيجوز ان لا يكون التصديق ببداهة الوجود واجبا … من سائر التصديقات فلا يلزم المحذور
قوله والحق ان ما ذكر آه اشارة الي الجواب يعني ان ما ذكره في ابطال الرسم ليست مقدمات برهانية قطعية حتى يلزم من قطع
ما عرفية الوجود القطع ببداهة الوجود فيكون سائر المقدمات ملاحظا بل انما هي وجوه خطابية اقناعية فغاية ما يلزم

من اعرفية الوجود انما هو الظن ببداهة الوجود وذلك لا ينافي ذكر سائر المقدمات لدفع اختلاج ربما سبقت الي كنه الوجود
مقدمات خطابية **قوله** آه اما ان الرسم لا يفيد معرفته ان فلجواز ان لا يكون للماهية لازم لا بينة اي الماهية يلزم الانتقال
منه الي كنه الماهية واما الاستقراء فدعوى التمام غير مسموع والناقص لا يفيد اليقين واما كون الاعم جزء الاخص
فظاهر الامر واما قوله فلكان وجوده في النفس اكثر فلانه يجوز ان يكون للموانع المحققة ما لا خصوص العام تقدم و
تعاكس فلا يكون الاعم اكثر وجودا في النفس ولان الاعم يجوز ان يكون من الاعتبارات المحققة على الاذهان لا امور حقيقية
عن الفيض واما اعرفية الرسم والماهية الوجود من سائر المفهومات وعموم الفيض ذكوريته واط العام اشد من الخاص ومانه …
محاذرات للخاص في باب الاكتساب فكلها عقود برهانية دقيقة قد برهن عليها في مواضعها فعلى هذا كان قوله ان
ما ذكره اشارة الي بعض ما قد سلف **قوله** فلا يمكن الجواب آه يريد ان المقصود انما هو الترديد بحسب المفهوم لا بحسب الصدق
وان الكلام في الاجزاء الذهنية كما تقدم ولا شك ح في اللزوم واستحالة اللازم واذا كان كذلك فنقول لا يمكن الجواب ح
الاستدلال بالنظر الي الشق الاول الا على ما اختاره المصنف اعني القول بتعدد المفهوم ولا يمكن الايجاب بالنظر الي الشق
الاول على ما اختاره الشارح قدس سره من اتحاد مفهوم الوجود ويجوز كون صدق الوجود على اجزائه صدقا عرضيا وذلك لان الترديد
اذا كان بحسب المفهوم فالاستحالة لازمة سواء كان صدق مفهوم الوجود على اجزائه صدقا ذاتيا او عرضيا لان الوجود اذا كان
مفهوما واحدا كان مفهومه نفس مفهوم الجزء كان الجزء مساويا للكل في الماهية سواء فرض صدق الكل على جزئه ذاتيا
او عرضيا ولا شك في استحالة ذلك لكون الكلام في الاجزاء الذهنية بخلاف ما اذا قلنا بتعدد مفهوم الوجود فان جزء الوجود
وان فرض ان مفهومه نفس مفهوم الوجود فلا يلزم مساواة الجزء مع الكل في المفهوم وذلك لجواز ان يكون الوجود الذي يكون مفهوم الجزء نفس
مفهومه وجود الجزء الذي هو نفس الجزء لا الوجود الكل الذي كان الجزء جزء له حتى يلزم مساواة الجزء العقلي مع الكل في الماهية وبما
حررنا اندفع ما يتوهم وهو ان يقال لا نسلم ان الترديد اذا كان بحسب المفهوم وكان الكلام في الجزء العقلي لا يمكن الجواب الا على القول
بتعدد مفهوم الوجود لم لا يجوز ان يجاب باختيار الشق الثاني من الدليل سواء قلنا ان الاختلاف في المسئلة … القول بالاتحاد
مفهوم الوجود او لم نقل به … وذلك لان معتقد المحشي … دخل على الشارح حيث قال باتحاد مفهوم الوجود واختار الترديد بحسب
الصدق واجاب باختيار الشق الاول وهي انه يجوز ان يكون الصدق عرضيا وحاصل ان الترديد بحسب المفهوم والكلام في الجزء العقلي
فلا يمكن الايجاب باختيار الشق الاول كما ذكره الشارح اذ يلزم المستحيل بل ان اجيب باختيار الشق الاول يجب ان يجاب
على ما اختاره المصنف وهو القول بتعدد مفهوم الوجود **قوله** فبقي الجواب باختيار الشق الثاني آه اي دون الشق الاول لا
على ما اختاره المصنف لتعدد مفهوم الوجود وكونه نفس الماهية ولا على ما اختاره الشارح قدس سره لما تقرر من كون الترديد بحسب المفهوم وان
المراد بالجزء جزء عقلي ولا شك في لزوم الاستحالة ح وان كان الكل يصدق على جزئه صدقا عرضيا **قوله** ويتحقق بالمقام

آه بقي ما بعد ما تقرر ان الاختلاف في بداهة الوجود وكسبيته متفرع على كونه معنى واحدا مشتركا وان المراد بالاجزاء اجزاء
عقلية فتخصيص الجواب باختيار الشق الثاني خروج عن التحقيق والتحقيق هو التفصيل بان يقال ان الترديد في الدليل ان كان
بالنظر الى المفهوم كما هو الظاهر آه فقد استبان مما ذكرنا ان المراد بالتحقيق هو التحقيق في جواب الشارح قدس سره بناء على القول
باتحاد مفهوم الوجود وهي حمل ان النزاع في بداهة الوجود وكسبيته اذ كان فرعا للقول باتحاد مفهوم الوجود على ما ذكره الشارح
فالواجب عليه التفصيل والجواب باختيار الشق الثاني على تقدير كون الترديد بحسب المفهوم والجواب باختيار الشق الاول كما ذكر
وعلى تقدير ان يكون الترديد بحسب الصدق وليس المراد تحقيق المقام في الجواب اذ يأباه قوله فالجواب يتعين باختيار الشق
الثاني وذلك لانه لو كان المراد تحقيق المقام مع قطع النظر عن التنزل الى اتحاد مفهوم الوجود فالترديد ان كان بحسب المفهوم فكما
يصح الجواب باختيار الشق الثاني كذلك يصح باختيار الشق الاول كما ذكره المص فان قلت الاظهر ان تحقيق الكلام في اصل الجواب
والتفصيل في الوجود ويقال ان الاختلاف في بداهة الوجود وكسبيته اما ان يكون متفرعا على كونه مفهوما واحدا مشتركا او
لم يكن وعلى كل تقدير فاما ان يكون الترديد بالنظر الى المفهوم او بالنظر الى الصدق قلت انما لم تحقق المقام بهذا الوجه لوجهين اما
اولا فلبنائه على ان الظاهر ان الاختلاف في هذه المسئلة فرع القول باتحاد مفهوم الوجود وذلك كما لم يعتبر في الاجزاء على انها
عقلية او خارجية للقطع بان استحالة مساواة الجزء مع الكل انما هي في الاجزاء العقلية دون الخارجية واما ثانيا فلان
المقام لا يخلو عن الاشارة الى ذلك التحقيق وذلك لان ما حصل ان الاختلاف اما ان يكون فرعا للقول باتحاد مفهوم الوجود
اولم يكن وعلى كل تقدير فاما ان يكون الترديد في الدليل بحسب المفهوم او بحسب الصدق فهذه اربعة احتمالات الاول كون الاختلاف
فرعا للاتحاد والترديد بحسب المفهوم والثاني كون الاختلاف في المسئلة كذلك والترديد بحسب الصدق والاول كالاحتمالين في
تحقيق المقام والاحتمال الثالث ان لا يكون الاختلاف متفرعا على القول بوحدة الوجود ويكون الترديد بحسب المفهوم فالجواب
على هذا الاحتمال اما ان يكون بالنظر الى معنى الوجود وكونه نفس الجزء او بالنظر الى اتحاد معنى الوجود وكونه مشتركا وعلى الاول
اشار بقوله فلا يمكن الجواب آه والى الثاني بقوله نعم ان كان الاختلاف آه والاحتمال الرابع ان لا يكون فرعا وكان الترديد بحسب الصدق
فالجواب على هذا الاحتمال اما ان يكون باعتبار اتحاد معنى الوجود واشتراكه او يكون باعتبار تعدده وبداهته وقد صرح على الاول
على هذا الاحتمال بالنظر الى الاعتبار الاول في تحقيق المقام بقوله فالجواب يتعين آه الى قوله كما ذكره الشارح واشار
الى الجواب على هذا الاحتمال الى الاعتبار الثاني بقوله لانه لا بد في الاجزاء العقلية من صدق المركب وذلك لان الوجود
وان كان متعددا او كان نفس الجزء فاذا كان عقليا يجب صدق المركب عليه ويجوز ان صدقه عليه ويجوز ان يكون صادقا
عليه عرضيا فلا يلزم المساواة ويمكن حمل التحقيق على التحقيق في الجواب عن الاستدلال من غير اعتبار التنزل الى
اتحاد معنى الوجود واشتراكه على ما ذكره الشارح قدس سره فقوله فالجواب يتعين باختيار الشق الثاني يكون معناه ان الا

خلاف

ختلاف سواء كان فرعا للاتحاد او لم يكن اذا كان الترديد بحسب المفهوم فالجواب يتعين باختيار الشق الثاني واذا كان بحسب الصدق فا
لجواب يتعين باختيار الشق الاول بنا على ما ذكره الشارح قدس سره ولا غبار على ذلك الا انه يقال اذا كان الترديد بحسب المفهوم ولم يكن الا
ختلاف متفرعا على الاتحاد امكن الجواب باختيار الشق الاول بنا على ما ذكره المص فلا يصح ان نقول يتعين الجواب باختيار الشق الثاني
لكن هذا دفع عنه ذلك لما سبق من قوله فلا يمكن الجواب **قوله** لما عرفت آه اي من انه اذا قيل بوحدة مفهوم الوجود وفرض
انه عين جزء جميع الماهيات سواء كان هذا المفهوم ذاتيا او عرضيا **قوله** فلا يصح الجواب آه اي بناء على ان الترديد با
لنظر الى الصدق والكلام في الاجزاء العقلية التي يجب صدق المركب عليها **قوله** وبهذا ظهر آه اي بما ذكرنا من التحقيق ظهر
ان الاولى للشارح ان يزيد ويجيب باختيار الشق الثاني بناء على تقدير ان يكون الترديد في الدليل بحسب المفهوم وباختيار الشق الاول كما
ذكره على تقدير ان يكون الترديد بحسب الصدق هذا اذا كان المراد بالتحقيق تحقيق جواب الشارح قدس سره بعد التنزل الى اتحاد
معنى الوجود ويمكن ان يكون هذا اشارة الى التوجيه ما ذكرنا من تحرير المرام وتحقيق المقام فيكون معناه ان الاولى ان يزيد المص
في اتحاد معنى الوجود بعده اي الترديد الواقع في الدليل في كونه بحسب المفهوم او بحسب الصدق ويجيب باختياره **قوله** كما حقق عليه
برهانه اي فيما مر في الحاشية المترجمة بالقودات تتم المتعلقة بقوله وليس بينهم وذلك البرهان هو ان حقيقة العقول ليست الا مفهومه
وحقائق افراده ليست الا مفهوماتها كيف ولو كانت مفهوماتها عارضة لحقائقها لكانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطأة
والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والثاني يستلزم حمل الشيء المصدري مواطاة على معروضه **قوله** فهو الدليل ولم يمكن الجواب
عنه اصلا آه وذلك لانك قد عرفت ان الترديد ان كان بالنظر الى الصدق يتعين الجواب باختيار الشق الاول بناء على ما اختاره
قدس سره ولا يصح الجواب باختيار الشق الثاني لان الكلام في الاجزاء العقلية وكذا لا يصح الجواب باختيار الشق الاول بناء على ما اختاره
المص لان التحقيق ان الاختلاف في هذه المسئلة فرع اتحاد الوجود فغاية ما يمكن ان يجاب به عن هذا الدليل اختيار الشق
الاول بناء على ما اختاره الشارح قدس سره واذا كان الوجود ذاتيا لم يكن ذلك يجيب جوابا عنه لانه حاصل هذا الجواب يرجع الى
تجويز ان لا يكون صدق الكلية على اجزائه صدقا عرضيا واذا ثبت بالبرهان كونه ذاتيا ارتفع هذا التجويز [illegible]
عن المناقشة **قوله** ثلثة معان آه اي ثلثة اطلاقات يمكن ان يحمل كلام المص [illegible] على كل واحد منها وذلك
لان المجموع في قول المص [illegible] المجموع لو لم يصح اطلاقه على نفس الكثرة من غير اعتبار هيئة مجموعية لم يكن لزيادة قيد الهيئة
معنى الا الاستعمال [illegible] الثالث مطلق الكثرة من حيث انها كثرة موصوفة بالهيئة الوحدانية لم يصح اطلاق لفظ المجموع
عليه [illegible] الاطلاق المطلق لفظ المجموع عليها والا ورد انه [illegible] فان قلت من اين علم ان الكيفية خارجة
عارضة وليست جزءا داخلا في قوام المجموع قلت من كلام المص حيث قال وهو عين الوجود ومن كلام الشارح قدس سره
حيث قال فيكون التركيب نفس الوجود ومن اصل دليل المص [illegible] الثاني اجزاؤه لا تنحصر في هذه الاجزاء فليس قلت

صح

مما يفهم من كلام المصنف قدس سره ان المعنى الاول غير مراد وان الوجود ليس نفس الاجزاء قلت كلامه قدس سره صريح في
ذلك حيث قال اراد فيه الهيئة وذلك لان المجموع في كلام المصنف لا يصح اطلاقه على كل جزء فتعين ان المراد هي الاجزاء
فلو كان الوجود نفس الاجزاء من غير اعتبار هيئة وحدانية لكفى منه القدر اعني قوله وهو المجموع ولم يكن لزيادة قيد الهيئة
في كلامه قدس سره معنى ولقائل ان يقول اولا الموجب البتة على الفرق بين مجموع الاجزاء انفسها وبين مجموعها من
حيث هي مجموعة فيعلم منه ان الوجود هو دون ذلك وليس الى ذلك التفات في كلامهم وقول المصنف لو لان المعنى
الاول نفس الاجزاء لا ينبغي عليها وهو ظاهر وثانيا ان ما ذكرت من الاستدلال بكلام المصنف قدس سره على ان الوجود
ليس نفس الاجزاء معارض بان الوجود لو لم يكن نفس الاجزاء لما ورد قدس سره قوله وان كان كل واحد وان لم يكن
المجموع لا من حيث هو مجموع وجود الا الفرق بين كل واحد من الاجزاء وبين المجموع حتى وان الاشتباه بين الاجزاء انفسها
وبين الاجزاء من حيث انها موصوفة بالهيئة الاجتماعية بان يكون الوجود اصليا دون الاخرى والجواب اما عن الاول فلان نفي الوهم
بكون الوجود هو المجموع من غير اعتبار هيئة هو القول بكون الوجود كل جزء من اجزاء الوجود من غير فصل الا كتب اللفظ على ما يتحققه
السوتا فحيث حمله قدس سره المجموع من حيث هو مجموع نفس الوجود ولم يجعل المجموع من تلك الحيثية عين الوجود كان الظاهر ان يقول
المجموع من حيث هو مجموع عين الوجود والا لم يكن كل واحد من اجزاء ذلك المجموع ولا المجموع لا من حيث هو مجموع وجودا فحيث قد قصر
نفي الوجود عن كل واحد بناء على انه كل واحد من الاجزاء هو المجموع لا من حيث هو مجموع هو نفي الوجود عن كل واحد والعلم انه
اذا قلت ليس واحد من الاجزاء السريرية سريرا صح ان يقال لكنك قد نفيت السرير عن مجموع اجزاء السرير وهو لم تنفه عن المجموع
من حيث هو مجموع والفرق بين الاعتبارين ان الملحوظ كل واحد في كل واحد انما هو لحظ كل واحد من غير اعتبار وحدة اخرى وفي
المجموع مجموع الوحدات من الاجزاء فان قلت فعلى ما ذكرت التفات النفس في كل واحد الى كل وحدة بالذات فلت المراد الملتفت
بالذات الى الحكم على كل واحد في ضمن ما هو الملحوظ بالذات اعني المجموع ومن ههنا استبان الجواب عما تردد فيه ثانيا الخ قوله و
بهذا التقرير يظهر الخ فيه قلت الظاهر ان يقال للكل ايضا ثلثة معان بالمعنى الاول نفس الاجزاء وبالمعنيين الاخريين مغاير لها وما يجمع
الهيئة المتقدمة لكل كانا امرا واضحا ولذا اتحد الكل والمجموع في المعاني الثلثة كالفرق بينهما فرق ومعنى الاستدلال باصولها على الاول
حيث قال وبهذا التقرير يظهر وهي هذا الا كل ان يقال والانسان والبشر مترادفان فالانسان ضاحك لان البشر وكل بشر ضاحك فالانسان
ضاحك وليس هذا من الاستدلال في شيء بل هو من القول الحق الكلام في الكل الذي يقابل الجزء وليس هذا الا المجموع ومعناه
يقال بهذا الكل المجموع فاذا قال للمجموع ثلثة معان فكانه قال للكل ثلثة معان فهو قال للكل معان فهو قال للكل ثلثة
معان على ان التكرار سيأتي من عنوان الحيثية لكونه يتحقق التركيب والاجتماع والمقابلة لكل واحد من الاجزاء بما يوهم ان المعنى
الاول اعني الاجزاء من غير اعتبار هيئة ليست نفس الاجزاء بل امر اخر هو نفس الاجزاء ويقال له الكل فاشار الى دفع ذلك

الوهم

الوهم بقوله وبهذا التقرير الخ ويمكن ان يكون في الكلام اشارة الى الرد على ما هو مشهور بين الجمهور من ان الكل الذي يتقوم باجزائه
ليس الا المجموع الاجزاء وليس هناك امر زائد يكون الكل به كلا والا لم يكن مجموع الاجزاء فقط فيقول لما كان المعنى اجاب عن الوجه
الثالث بجوابين وجعل الوجه الثاني مجموع الاجزاء وفي الاول كل الاجزاء وحقق الفاضل المحشي ان المراد بالمجموع في الثاني
تنبيه على تحقيق المراد بالكل في الجواب الاول ايضا لان المراد بالكل في الجواب الاول ليس الا الكل المجموعي الذي هو معنى المجموع
وعلى هذا كان حاصل المعنى ان ما ذكر من التقرير يظهر ان المراد في الجواب الاول بالكل الذي هو معنى المجموع الاجزاء ليس بالمعنى الاول
لان الكل بالمعنى الاول ليس الا نفس الاجزاء بخلاف الكل بالمعنيين الاخريين فانه بالمعنيين الاخريين ليس نفس الاجزاء بل مغاير لها
فيجب ان يراد منه المعنى الثالث لا الثاني لان على تقدير المعنى الثاني لم يكن الكل كلا قوله ثم النظر الدقيق يحكم الخ اشارة الى دفع
ما يتوهم وهو ان يقال لو كان المعنى الاول اعني تمام الاجزاء من غير ان يعتبر معها هيئة وحدانية نفس الاجزاء الا امر اخر
لما كان الامر الاخر تلك الاجزاء ما خوذة مع الهيئة او موصوفة بها لزم ان ما يحقق شيء اخر غير الاجزاء مغاير بل يكون نفس الا
جزاء ويكون في كونه شيئا اخر مغايرا مع الاجزاء محتاجا الى امر زائد مثلا لم يكن السرير على ذلك التقرير مع تحقق تمام الاجزاء السريرية
المادية والهيئة الصورية سريرية او كان مثل ذلك فافتقر في كونه سريرا الى اعتبار زائد عارضي او دخل حتى يكون سريرا وكذا لم يكن الا
نسان مجموع الحيوان والناطق بهيئة حاصلة نوعية دانسانا ما لم يكن هناك اعتبار زائد الحق الثاني يعلم لان الحكم يعلم فرق يصحح السرير الذي
هو الكل عند تحقق تمام اجزائه وكذا الحكم عند تحقق الحيوان والحقيقة بالناطق بالانسانية ولسنا بعد ذلك في كونه انسانا فافتقر الى اعتبار
امر زائد لا يقال انما يحتاج الانسان بعد تمام اجزائه الى اعتبار هيئة وحدانية في كون الانسان كلا لا في كونه انسانا وكذا السرير لانا نقول لا
يكون السرير الا اذا كان لم يكن امرا اخر وراء الاجزاء بل كان نفس الاجزاء ولا يكون كلا الا اذا اعتبر هناك هيئة اخرى وحدانية وكذا
الحال في الانسان بالقياس الى اجزائه وتوجيه دفع ان يقال ما ذكرت اولا من ان تمام الاجزاء هيئة وحدانية لو كانت نفس الاجزاء لا امر
اخر مغايرا لها لزم ان لا يتحقق به تمام الاجزاء ستفي الخ فالشرطية ممنوعة كيف وان تحقق تمام الاجزاء الى يستلزم تحققها على انهما في
تلك الهيئة فالحكم يتحقق الامر الاخر باعتبار النفس تلك الاجزاء بل باعتبار ذلك الامر اللازم الخارج عن نفس تلك الاجزاء فوقك ثانيا في
كونه شيئا اخر محتاجا الى اعتبار زائد قلنا مسلم لكن ذلك لا ينافي الحكم قوله لان الحكم الخ قلت فحكم الا بانها نفس الاجزاء بل لكونها
تمام الاجزاء من حيث هي كذلك وذلك هو الاعتبار الزائد اللازم فان قلت ذلك الاعتبار اللازم اما ان يكون جزءا اخر فلم يكن الاجزاء تمام
الاجزاء لان من جملة تمام الاجزاء ذلك الجزء اذ لم يكن جزءا بل كان عارضا فلم يكن الانسان مثلا في كونه انسانا محتاجا اليه لجواز سلب جميع الا
عتبارات الخارجة مع كونه انسانا على ما حقق في موضعه قلت ذلك سبيله في الجزئية وليس الكلام في ذلك بل الكلام في سبيله وفي وليس يكن
ذلك مع كونه انسانا في سائر لوازم الماهية ونسمي تحقق ذلك في موضوعات لا تتحقق قوله يحكم الخ وانما نسب الاستلزام الى النظر الدقيق
لانه يبني امر الاستلزام على امرين احدهما ان العدد حقيقة ليست محض الوحدات وثانيهما ان العدد اذا كان كذلك كان جزء صورته ايضا لكن وثانيهما ان

الكثرة تستلزم العدد ورابعها ان الاستلزام بين العارضين يستلزم الاستلزام بين الموضوعين وكل ذلك لا ينافي له العقل الا بدقيق النظر قوله
كل ذلك يتحقق بالتفصيل والتطويل على طائل والحق في هذا الباب ان يقال ليس المراد بتلك الهيئة الوحدانية الا كون تمام الاجزاء وكلها
بعضها ولا شك ان الاستلزام ليس للاجزاء على انه كل جزء جزء لذلك بين وذلك لانه تحقق كل جزء جزء من اجزاء المركب ماديا كان
او صوريا وجب ان يتحقق تمام الاجزاء على انها كذلك ولا يلزم تحقق كل جزء جزء من اجزاء المركب ثم في الكلام اشارة
الى ان هذه الهيئة ليست هي الجزء الصوري الذي يذكر بمقابلة المادة كالهيئة السريرية في المصنوعات وكالجسمية والصورة النوعية
في الطبيعيات وكالصورة العسكرية الحاصلة للآحاد والعسكر في الجماعات وكالكيفية الاعتدالية الحاصلة من تفاعل الادوية في المعجون
الى غير ذلك من صور المركبة الحاصلة في المواليد من تفاعل الاسطقسات وذلك لانها يحكم بها العقل بعد تحقق كل جزء من اجزاء
المركب صورية كانت او مادية والصورة ليست كذلك فلا يلزم تأخرها عن كلها لان الكل مجموع الاجزاء قد يعتبرها العقل من غير اعتبار
تلك الهيئة بخلاف الصورة فان العقل لا يمكن ان يلاحظها من غير صورة قوله بانها مستلزمة اه يعني متى تحققت الاجزاء بعينها تحقق الكل
بالمعينين لا يقال عليه ذلك سوق الكلام وليس المراد بالاستلزام للكل بالكل المعينين للنسبة بينهما فاستلزام الاجزاء للكل على تقدير عروض
الهيئة استلزام المعروض للعارض وعلى تقدير جزئيتها ان كان المراد بالاجزاء تمام الاجزاء كان الاستلزام استلزام الكل للجزء وان كان المراد
كل الاجزاء بدون تلك الهيئة كان المراد بالاستلزام استلزام الاجزاء بعضها لبعض والحق ان تلك الهيئة ليست جزءا داخلا لانها لا يكون ان
يكون نفس الصورة لا تقدم فحينئذ اما ان يكون قبل الصورة فلم يكن حاصلا لتمام الاجزاء او تكون معها او بعدها فلم تكن الصورة جزءا
اجزاء الظم ان كانت جزءا فاما ان تكون مادة او صورة وعلى كل تقدير لم يكن بعد تمام الاجزاء او لم تكن الصورة جزء اجزاء قد
حقق فتدبر في موضعه قوله لكن عروضه اه ظاهر كلامه يميل الى ان العارض هي الهيئة كما انه ليس بعض الوحدات بل يعتبر معها الهيئات
اما على انها داخلة او عارضة كذلك عروضه ليس بمحض الآحاد بل يعتبر معها الهيئة اما على انها داخلة ان كانت داخلة في العارض
او على انها عارضة ان كانت للعارض الذي هو العدد لا يقال لا يلزم من دخول الشيء في العارض دخوله في المعروض والا لكانت
الماهيات الجوهرية متقومة بالفصول العرضية والظاهر لا يلزم من عروض الشيء لعارضه لمعروض اتصاف به كالبطء والسرعة فانه يتصف بها
الحركة دون الجسم والظاهر لا يستلزم من الاستلزام بين العارضين الاستلزام بين الموضوعين لكون الشمس طالعة وكون الارض مضيئة فلا لزوم
الاستلزام بينها الاستلزام بين موضوعيها لانا نقول المراد بالمعروض المعروض من حيث هو كذلك ولا اشكال ولعله اراد بل بطلان ما
يوهمه ظاهر العبارة قوله اجتماع النقيضين مستحيل اه وليس اجتماع النقيضين في الواقع وفي زمان وهو اجتماع اتصاف الشيء
مع سلب اتصافه به وذلك مستحيل ويلزم من استحالته استحالة ملزومه بخلاف اجتماع النقيضين في المرتبة اذ هو اجتماع النقيضين
على اتصاف مفهوم واحد كاتصاف الانسان واللاانسانية بالمفهومية وهو واقع ولا يلزم من لزومه استحالة الملزوم قوله وفي الدور
لا يلزم شيء منها اه اما عروض الشيء لنفسه فلانكما ان اجزاء الدور ليست بدور واما اجتماع النقيضين فلانه لا يلزم من سلب اتصاف جزء

الدور بالدور ان الدور ليس بعيد بخلاف العدد المطلق لانه لكونه موجودا في الذهن يجب اتصافه بالوجود المطلق فلا
يكون معدوما مطلقا وعلى تقدير سلب اتصاف جزئه بالوجود المطلق يلزم ان يكون معدوما مطلقا لا يستلزم عدم الجزء مطلقا عدم الكل كذلك وكل
ذلك تعسف لان الكلام في الوجود في الخارج على ما هو مذهب المتكلم فالجواب ما اجاب المحقق قوله فان الجزئي لا جزئي والا لاستلزم اه
هذه سفسطة وتمويه لان الجزئي انما يعتبر في نفسه على انه ذلك المفهوم فحقيقته لا جزئي بمعنى سلب ذلك المفهوم عن نفسه فلا شك ان سلبه عنه
لا يحمل على الآخر وحاصله يرجع الى ان هذا المفهوم ليس بهذا المفهوم وان اعتبر على انه معروض الشيء وحينئذ يكون لا جزئي كون
الشيء جزئيا فحقيقته اللاجزئي بمعنى رفع تلك الاضافة وحاصله يرجع الى ان ذلك الشيء ليس بجزئي وعلى كل تقدير فلا يمكن اتصاف
احدهما بالآخر نعم يمكن اتصافه اذا اخذ باحد الاعتبارين بالآخر اذا اعتبر بوجه آخر من الاعتبار كان يقال الجزئي لا جزئي اي مفهوم لا
يتصف بمفهوم الجزئية او هذا الذي اتصف بالجزئية ليس بنفس مفهوم الجزئي لكنه اذا اخذ على هذا الوجه ليس النقيضين قوله ودفع
بما قيل اه وقد عرفت ما فيه قوله حمل الوجود اه يعني وجود كل شيء عينه اما ان يكون نفس ذلك الشيء فيكون حمله اوليا او لا يكون نفس
حقيقة الشيء وماهيته فيكون حمله عليه حملا متعارفا وعلى كل تقدير فحمل الوجود عنده على الشيء حمل بحسب الحقيقة بالمواطأة وبالذات
لا بالاشتقاق وعند غيره لما كان معنى عرضيا خارجا من الشيء لا يحمل عليه الا بالاشتقاق كسائر المعاني العرضية مثل ما يقال الانسان ضاحك او كاتب
بل ضاحك او كاتب فكذا الوجود على تقدير كونه زائدا وفي الكلام تعريض للمصنف حيث قال ليس حقيقة ذاتها موجودة بل لها صفة يقال
وانها موجودة والجواب ان الاتحاد لا ينافي الحمل بالاشتقاق كحمل الوجود والوجوب والعلم وغير ذلك من الصفات على الواجب جل مجده
عند القائل بعدم زيادتها والسر في ذلك ان المحمول بالاشتقاق هو المعنى المصدري الانتزاعي وكذا يلزم اخذ المعنى المصدري عين الماهية هو من
الاعتبار على تقدير كون الوجود زائدا لكنه لا يمكن اخذها من الماهية على التقدير كونه عين الماهية الغير والنزاع في كونه عين الماهية او زائدا عليها
انما هو في مبدأ الانتزاع لا في المعنى الانتزاعي والاختلاف في زيادته قوله فيه مسامحة لان المذكور اه فيه ان المقصود كما عرفت مما
ذكرنا من ان بداهة الوجود تتفرع على كونه مفهوما واحدا ان ذكر هذا الشيخ لا يناسب هذا المقام وليس المقصود ان المذكور فيما سبق وتكلف قد عرفته
هناك حتى يرد … ان ذكر هذا الشيخ لا يناسب اه ليس مذكورا فيما سبق فيحمل عبارته على التسامح قوله فيه ان الكلام في الالفاظ اه اي الالفاظ
المصطلحة حينئذ وردها لا يناسب بحمل الحقيقة لان النزاع انما هو في الوجود والعدم المشهورين عند تعارف اللغة وليس بينهما واسطة وفيه نظر
لان الجواب قد يكون مبنيا على التحقيق لا بناء في عدم قول الخصم بذلك ولعل هذا الجواب عند من يقول بالواسطة كما اشار الى ذلك الشارح فكيف يرد
نتيجة قال الشيخ الاجلي مذهب مثبتي الاحوال قوله قبيل اجزائه فيه نظر لانه ان اراد بالحقيقة كون الكل واسطة في ثبوت الوجود لاجزائه
فليس ذلك من مذهبهم وان اراد بها ان يكون الكل واسطة في عروض الوجود لاجزائه فلا خير فيه لانه وما يجوز ان يكون موجودا
حقيقة وبالذات بوجود لم يكن شيء من اجزائه موجودا حقيقة ولكن يكون كل جزء موجودا ثانيا وبالعرض وتبعا لوجود الكل ولعل مرادهم
اشارة الى هذا النظر قوله الى ان هذا الجواب اه اي يجوز او يختار انه يتصف بالمعدوم اه قوله منع الجواب الاول اه اي قوله

قلت هذا مبني على تمايز الجنس آه قوله ماجا الى الترديد آه فيصير حاصل الجواب ذلك ان عنيت بالاجزاء اجزاء ذهنية نختار
انها تتصف بالوجود في الخارج قوله سواء اوجد او قيل آه قلت هذا مبني على تمايز الجنس والفصل في الخارج وتقدمها بالوجود
على النوع فيه وهو ممنوع بل التمايز بينها في الوجود تقدمها على النوع بحسبه انما هو في الذهن وبالجملة ان الاجزاء الذهنية
موجودة في الخارج وليست متمايزة بحسب هذا الوجود عن النوع بل وجود الاجزاء هو وجود النوع وان عنيت بالاجزاء اجزاء
خارجية نختار انها تتصف بالعدم وغاية ما يلزم من ذلك انتفاء اجزاء الوجود الذي هو الكل بنقيضه للذي هو العدم وليس بمحال
لان كل مركب من اجزاء متمايزة في الخارج فهو مركب من اجزاء متصفة بنقيضه كالعشرة وفي تعبير الجواب احد الجوابين وباختيار الشق
الاول ان كانت الاجزاء ذهنية او باختيار الشق الثاني ان كان المراد اجزاء خارجية كانه قال المجيب هنا احد الامرين اما الاول ان
اردت اجزاء ذهنية او الثاني ان اردت اجزاء خارجية وهذا الذي ذكرنا هو الذي نقول جوابا واحدا راجعا الى الترديد هذا وما قيل في تقرير
عدم اختصاص الاجزاء بالخارجية على اختيار الشق الثاني كما ينبه عليه الشارح قدس سره فلان كلا من الجوابين جوابا على حدة فالجواب انه لما
تحقق بابه الشقين وهو ان هذه الاجزاء ذهنية والجواب مبني على كلا الشقين سواء الاجزاء ذهنية او خارجية قوله فانه يجوز آه
والمراد بالجواز هو الامكان العام اي حمل الكلي على الجزئي الذهني ليس بواجب بل قوله فيكون حمل بالحمل الاولي ممتنع هكذا قال ذلك
لان مقصوده التنبيه على فساد توهم وجوب حمل الكلي على جزئه الذهني قوله والتحقيق آه اي ان هذا التحقيق الى علة امر الاول انه
الحجة على هذا المطلب انكيا ان الصواب في هذا الباب هو التفصيل لان الممتنع انما هو الحمل الاولي واما المتعارف فواجب لان التنبيه
على الامر الذي يشار ... توهم جواز هذا الحمل وهو وجوب حمل الكل على الجزء الذهني حملا متعارفا ووجوب اتحاده معه اتحادا عرضيا
الرابع التنبيه الى ما اورده من التفصيل في هذا الجواب حيث قال الترديد في الدليل آه ان الطبيعة النوعية من خواص آه هو كلمة
وايراد على السنة القوم ومنه بحث هو ان الكلي العرضي في باب ايساغوجي على ما فسروه للقسم هو الكلي الخارج عن ماهية ما تحته
من الجزئيات فالجزئي الذي يقال ان الطبيعة النوعية خارجة عن جنبه اما ان يقال انه نفس الحيوان فذلك باطل لان الحيوان شامل لسائر ...
انه جزئي من جزئيات الانسان لا حقيقيا ولا اضافيا وان كان الانسان خارجا عن ماهيته ولا انه نفس مفهوم الحيوان بالنسبة الى جنس ...
الانسان وسائر ... مباينة كلية فلا يكون احدهما جزئيا للاخر ولا يحمل احدهما على الاخر على ما نص عليه الرئيس في ابيات النفا
ولا ان يقال ان ذلك الجزئي هو افراد الحيوان ما يصدق عليه الانسان فالطبيعة النوعية بالنسبة الى تلك الافراد ولا يقال فيها ...
خارجة عن ماهيتها وقيل ان الانسان وان لم يكن خارجا عن ماهيتها المختصة لكنه خارج عن ماهيتها المشتركة التي هي ...
الانسان الى افراده قلنا فحينئذ فالناطق الى الماشي لانهم قالوا ان الناطق خاصة للماشي مع ان الماشي ليس ماهية ...
ما يصدق عليه من الافراد بحسب الصدق واما الافراد بحسب المفهوم اعني حصص الماشي منها فرد للناطق ... التي يقال انها
الماهية ليست هي الماهية التي بحثت عنها في باب ايساغوجي وان المراد بها ههنا الطبيعة الكلية الخارجة عن الشيء المحمول

عليه حملا متعارفا المختصة اختصاصا نوعيا فالطبيعة الانسانية خاصة لطبيعة الحيوان لكونها خارجة عن مفهومه ومحمولة عليه حملا
متعارفا ومختصة به اختصاصا نوعيا وكذا الحال في الناطق بالقياس الى الماشي وكذا الحال في الانسان بالقياس الى ...
والضاحك والماشي الى غير ذلك وزعم بعضهم ان هذه هي الخاصة التي بحث عنها في باب الكليات واجيب عن نحو الاشكال
بان مانحن فيه من ان الكلي اذا نسب الى ماهية فاما عينها او داخل فيها او خارج عنها ولا بد في ماهية حقيقية كانت بل لا يحمل ذلك
الكلي عليها لا نافي لكونه على وجه اذا نسب الى الماشي كان خارجا عن ماهيته ومحمولا عليه حملا متعارفا كالخاصة للماشي وكذا الانسان اذا نسب
الى ماهية الحيوان وكان خارجا عنها ومحمولا عليه فيقال بعض الحيوان انسان كان خاصة للحيوان فمثل ذلك تكلف لا يساعد على ذلك كلامهم في ذلك
الباب والوجه ما تقدم قوله بحسب المفهوم آه ظرف للخروج والمغايرة كليهما وانقسم يتم بالمغايرة وانما اورد الخروج اشارة الى جهة المغايرة بحسب
المفهوم كله قوله فيكون حملها عليها بالحمل الاولي آه وذلك لان معنى الحمل الاولي كون الموضوع نفس المحمول عنوانا وحقيقة وهكذا ليس في الخارج حقيقة
الشيء ليس يصلح ان يكون نفس ذلك الشيء عنوانا وحقيقة وقد علم ان المغايرة اما ان يكون بحسب الاعتبار فقط او الذات فقط اما ان يكون بحسب المفهوم فقط
او بحسب الذات والمفهوم جميعا والاول كالوجود بالنسبة الى الماهية على القول بالاتحاد والثاني كالاجزاء الذهنية بالقياس الى الطبائع النوعية
والثالث كالاجزاء الخارجية للمركب من اجسام متشابهة في الاسم والحد وكالافراد الشخصية بعضها بالنسبة الى بعض على القول باتحادها في
تمام الماهية وكالاجسام المتشابهة المتباينة في الاوضاع كما في الحجرين والرابع كالفصول المتباينة والاجزاء الخارجية للمتباينين ذاتا
متباينين ولا يمكن شيء من الحمل في شيء من القسمين الاخيرين واما في الاعتبار الثاني فلا يمكن الا الحمل المتعارف وفي الاعتبار الاول لا يمكن
الا الحمل الاولي قوله بالحمل الاولي واجبا آه وذلك لما تقرر في طبقات الوجود ان امتناع الايجاب يستلزم ان يكون السلب واجبا
قوله واما بالحمل المتعارف فممتنع آه ضرورة وجوب استلزام وجوب الايجاب امتناع السلب على ما تقرر في موضعه قوله فالترديد آه اشارة الى
الدخل على الشارح قدس سره وتوجيهه ان يقال لا يصح اجراء هذا الجواب في الاجزاء الذهنية بل يجب ان تحمل الاجزاء على الاجزاء الخارجية و
ويجعل هذا الجواب مع الجواب الاول جوابا واحدا راجعا الى الترديد وذلك لانه لو جعل هذا الجواب جوابا على حدة وجرى في الاجزاء الذهنية لـ
ان يحمل الترديد بحسب الحمل الاولي لكن الثاني باطل اما الملازمة فلانه لو لم يكن الترديد بحسب الحمل الاولي فاما ان يكون بالنظر الى حمل متعارف
او بالنظر الى الوجود والحمل بالاشتقاق والكل باطل اما الاول فلان حاصل الجواب الثاني اختيار ان الاجزاء الوجود ليست بموجودة وقد عرفت
ان حمل الطبيعة على الاجزاء الذهنية بالحمل المتعارف واجب فيكون حمل نقيضها ممتنعا واما الثاني فلانك قد عرفت مرارا ان الكلام في
الوجود المطلق فاختيار عدمها المطلق يستلزم حصول الشيء من اللاشيء المحض واختيار وجودها يستلزم ... الشيء لنفسه ...
الثالث ... واما بطلان التالي فلانك قد عرفت ان حمل الطبيعة النوعية على الاجزاء الذهنية بالحمل الاولي ممتنع
وحمل نقيضها واجب فلو جعل الترديد بحسب الحمل الاولي لم يتم الجواب الاول فتعين ان هذا الجواب مع الجواب الاول جواب واحد راجع الى الترديد
وان المراد بالاجزاء اجزاء خارجية وان المراد بالاتصاف حمل المتعارف ولما كان امر الملازمة وفساد التالي ظاهرا ما تعرض لهما

يعرض لها بنها وارها لتقرر وتقرير الجواب على هذا التقدير بان يقال ان اردت بالاجزاء اجزاء ذهنية نختار ان اجزاء الوجود
متصفة بالوجود اي الوجود محمول عليها بالحمل المتعارف قوله اتصاف الاجزاء بالوجود اي اتصاف ما يصدق عليه جزء الوجود به و
اتحاده به اما ان يكون قبل الوجود او بعده او معه آه قلنا هذا مبني على جواز التميز والفصل بحسب الخارج آه وان اردت بالاجزاء
اجزاء خارجية نختار ان جزء الوجود متصف بالعدم اي بنقيض الوجود وتحقيق الوجود يحمل على جزء الموجود حملا متعارفا وغاية ما يلزم
من ذلك ان الوجود لا يحمل على الجزء الخارجي حملا متعارفا ولا استحالة في ذلك لجواز ان لا يكون شي مما يصدق عليه الجزء الخارجي كما لا اجزاء الخارجية
للعشرة وهي الوحدات فانه ليس مما يصدق عليه انه وحدة من العشرة بعشرة وكذا الحال في اجزاء الحيوان والجسم فانه ليس شي مما يصدق عليه
الجزء انه يصدق عليه الكل **قوله** ان في التعريفات آه اي حدودا كانت او رسوما ليست فيها الا تصور واحد وذلك لان في الرسم ان
حصل في الذهن وجه الشي وفي الحد كنهه فالتصور بالذات واحد في الرسوم انما هو وجه الشي واما الشي فانما يقال له انه متصور بالوجه
تابعا لعدم حصوله بالذات واما المتصور في الحدود بالذات فانما هو كنه الشي وجهته واما الشي فان يقال له متصور بالوجه لعدم حصوله من حيث
هو محدود بل من حيث هو هو وقد سلف التحقيق في هذا الباب بما لا مزيد عليه وفيه بحث من وجوه اما اولا فلان قوله ان في التعريفات لتصور
واحد آه ان اراد بذلك ان التصور المتعلق بالرسم تصور واحد متعلق بالرسم وليس المتصور بهذا التصور الا المعرف واما المعرف فليس
متصورا بهذا التصور الا بالعرض فذلك لا يدفعه نعم لان مراد السائل ليس ان كنه الشي يجوز ان يكون متصورا بالتصور المتعلق بالرسم بل
مراده انه يجوز ان تكون خاصة للشي لها نسبة اليه وتكون تلك الخاصة بواسطة تلك النسبة معدة للنفس لحصول كنه الشي الملزوم فيها
بعد ارتسام الرسم فيها وان اراد بذلك ان كل تعريف يجب ان لا يكون له تصور واحد ولا يجوز ان يكون تصوره من التصور المتعلق بالرسم مثلا
مستغنيا للتصور كنه شي اخر فذلك مما لا يقول به احد وليس من مذهبهم في هذا الباب لانهم انما قالوا ان في الرسم تصورا واحدا الا ذلك
لان ما التصور ليس تصور المعرف حقيقة بل المعرف بهذا التصور انما يكون متصورا بالعرض نعم لو قال السائل يجوز ان يكون للشي خاصة يحصل تصورها
تصور كنه ذلك الشي فيجوز ان يقال في الجواب ان في التعريفات لتصورا واحدا لا يتصور ان يراد بهذه العبارة مستدركا ليس له مدخل في الدخل
ودانيا فلان كيفية يجوز ان يكون النظر في خاصة التي تعد لحصول كنه ذلك الشي واما ثالثا فما ذكرت منقوض بالعلم والنتيجة
وذلك لان العلم المتعلق بالنتيجة ليس نفس العلم المتعلق بالدليل ومقدماته وهو ظاهر واذا كان كذلك فنقول العلم الحاصل بالنتيجة بعد النظر في
الدليل لا بد ان يكون حاصلا بالبداهة ولا احتياج الى النظر اذ تنقل الكلام الى ذلك النظر ولا تسلسل فلا بد من الانتهاء الى حصول علم بالنظر
فاما ان يكون العلم بتلك النتيجة بديهيا وذلك باطل فتعين ان يكون نظريا حاصلا بالنظر اما في الدليل او في انتاجه واذا كان العلم بالنتيجة
حاصلا نظريا مع عدم النظر فيها فجاز ان يكون العلم المتعلق بالمعرف نظريا بدون النظر فيه بل في معرفه وما لا يعلى الا ان العلم بوجه
الشي كما انه ليس علما بالشي من ذلك الوجه كذلك العلم بكنه الشي ليس نفس العلم بالشي بالكنه فلا يصح ما ذكره في الرسم لصح في الحد ايضا
لان العلم بالمحدود ليس الا بالنظر في الحد لا في المحدود فيلزم على ما ذكر ان تكون المتصورات كلها بديهية وذلك ظاهر وحينئذ لا معنى لقوله

تحقيق ان في التعريفات لتصورا واحدا

قوله

فذلك النظر متعلق حقيقة بهذا التصور لا بالتصور الاول **قوله** فالتصور الثاني آه اي التصور المتعلق بالخاصة ان حصل بالبداهة يحصل التصور
الاول اي التصور المتعلق بالشي ايضا كذلك اي بالبداهة وذلك لان الظاهر ان مراد السائل ليكن التصور موجبا لتصور كنه الحقيقة ايجابه
لعلته لا معلم ولا يتصور ان يكون بواسطة النظر في الخاصة وكيفية استلزامه فهي لا يكون بداهة الثاني مستلزما لبداهة الاول ويمكن
ان يقال مراده بقوله التصور الثاني ان حصل آه الايجاب الكلي وقوله وان حصل بالنظر آه اشارة الى رفع ذلك الايجاب وحينئذ
استلزم حصول الثاني بالبداهة لحصول الاول كذلك بينا ولا حاجة حينئذ الى حمل الايجاب في كلام السائل على الاستلزام البين
وذلك ظاهر عند من له فطرة سليمة **قوله** فهذا التقرير آه اي هذا التجويز اشارة الى ما اورده السائل من تجويز ان يكون من الخاصة
ما القول موجب لتصور كنه الحقيقة آه **قوله** بل يؤكد بداهته آه انما قال ذلك لان ذلك التقرير يوجب امتناع حصوله ما بالنظر
وذلك للفرح لان حصوله بالنظر متحينا سوا كان هناك نظر او لم يكن فكان حصوله بلا نظر واجبا لما تقرر في موضعه لان كل
ما يلزم تحقق وجوده على تقدير وجوده وعدمه كان واجبا كما تقرر في موضعه ان كل ما يلزم تحقق وجوده على تقدير وجوده وعدمه كان
واجبا وكل ما يلزم تحقق عدمه على كلا التقديرين كان ممتنعا فتامل **قوله** فانهم آه يمكن ان يكون اشارة الى ما ذكر من الترد
دوات في هذا المقام **قوله** وفيه انه آه يعني ان قول المصنف فان من لا يسلم الخ اشارة الى الجواب يعني انه لا حاجة منه بعد الاحتجاج
والاستقرار ومنع الدعوى بعد اقامة الدليل خروج عن داب المناظرة لان المدعي اذا اقام الدليل على دعواه حينئذ ليس للسائل
ان يشتغل بالنظر في الدليل منعا او نقضا او معارضة وعدوله فمنع الدعوى مجاز عند اصحاب تلك الصناعة بتية على فساد
الدليل او مقدمة من مقدماته وفي الكلام اشارة الى حينئذ قال وما ذكرتم من الاستقرار ليس بصحيح اشارة الى ذلك او نقول كلمة ان قوله
لا يعرف من الوجود بالاستقرار مصادرة فان من لا يسلم كونه بديهيا كيف يسلم انه لا يعرف منه بالاستقرار ولكن بهذا التوجيه
ما يا باه سوق كلام الشارح قدس سره **قوله** وذلك بان لا يكون آه يعني اذا كانت الحوادث كلها مستندة الى الفاعل المختار في جميع
افعاله فيجوز على ذلك التقدير وجود العلم بالخاص دون العلم بالعام وذلك يظهر على وجهين اما الوجه الاول فهو انه يجوز على ذلك
التقدير ان يكون في الوجود علمان علم متعلق بالاخص وعلم متعلق بالاعم ولم يكن لهما شرايط بل لم يتعلق بهما الا الفاعل المختار
شرايط واما الوجه الثاني فهو انه يكون العلمان بحيث قدر لهما الصانع المختار شرايط ولكن الصانع اذا كان مختارا في جميع
افعاله يجوز ان يوجد العلم بالاخص دون العلم بالاعم وذلك على تقدير الاول انه يجوز ان يوجد العلم بالاخص ولا يوجد العلم بالاعم
مع عدم ايجاد شرايطهما وغاية ما يلزم من ذلك انما هو تخلف المشروط اعني العلم بالاخص عن شرايطه عند ان لم يوجد الشروط
ووجد المشروط ولا استحالة في ذلك لان المعتقد ان الحوادث كلها مستندة الى الصانع المختار ادمن جعلها تعلق المشروط بالشرط و
عدم تخلفه عنه وجودا وعدما فيجوز ان يحدث العلم بالاخص من غير تعلقه بشرط الثاني جواز ان يوجد العلم بالاخص بدون العلم
بالاعم مع ايجاد جميع شرايطهما وغاية ما يلزم من ذلك تخلف المشروط عن شرايطه وجودا بان وجدت جميع شرايط

العلم بالاعم لم يوجد العلم به **قوله** وعلى كل تقدير اي اي سواء فرضنا انه ليس شيء من العلمين المتعلق بالاخص والاعم شرائط اذ كانت
لها شرائط يتعلق وجود بها لتلك الشرائط تعلق عاديا لا يلزم ان يكون العلم المتعلق بالاعم اكثر وقوعا من علم المتعلق بالاخص **قوله** اما
على العدل فظ اي وذلك لان الموجب يكون العلم المتعلق بالاعم اكثر وقوعا من العلم المتعلق بالاخص انما هو ايجاب الفاعل وكونه وقوع العلم بالاعم
بعضا من شروط علم الاخص واذا لم يكن لشيء منهما شروط وكان هو المختار جاز ان يحدث العلم بالاخص اكثر من احداثه العلم بالاعم
اذ لا مانع هناك **قوله** فيه اشارة الى ان المقدمة كذا اي في ايراد مثال الجوهر هو ذلك لان الجوهر على الاشهر متولد من المقولات وان
لا ينبغي كثير من الاجناس والانواع **قوله** لا يلزم ان يكون الاخر اه فيه اشارة الى ان الشرط مصرحين هذا يكون شرطا للاخر اولا
بين المتلازمين بالعلاقة مطلقا ومنعه نظرا لان تقدم شيء على احدهما مستلزم تقدمه على الاخر منهما بكذا قالوا **قوله** وكذا ان ليس باشتراط
اللازم اي استلزام الى ان الشرط لا يكون لازما كالاستعداد للعرضية المفادة من علاقة عرضية فانه نسبتها الى المعلولات باعتبار نسبته
الشرط الى المشروط وثانيا لنسبة الملازم اليه وبينهما عموم من وجه اذ قد يكون شرطا ولا لازما كالامكان الذاتي وشرط ليس بلازم كا
الامكان الاستعدادي العرضي واللازم ليس بشرط كوجود المعلول بالقياس الى علة مستقلة **قوله** فان الاعم اذا كان غير لازم للاخص اه
اشارة الى الامرين الصدق في باب النسب الى الفعل لا الى القوة ومرجع عدم الصدق الى الدوام لا الى الامكان كما حققه المحققون
في موضعه **قوله** بحيث يحيط تصور الشيء بالكنه اي اعلم ان تصور الشيء بالكنه قد يطلق على تصور الشيء بجميع ذاتياته التي
يقع قوامه بها وذلك قد يطلق على الالتفات الى نفس الشيء من حيث هو مع قطع الشيء اي الا باعتبار امر خارج عنه مراد بها هو الاول
فيه نظر فلا اشكال والفرق بين الوجهة التي تعلقت اليها المعنى الا ان تكون معنى تلك الاجزاء فعلا للصورة التصور تلك الاجزاء اذ لا خلل
فيها على ان تلك الاجزاء تماما اجزاء او خارجا عنها ثم يكون ذلك التصور تصورا للشيء ولا تصور الشيء بالكنه بل كان تصور الشيء بالوجه **قوله**
لكان المعقول بالوجه معقولا بالذات اي لانك قد عرفت ان الوجه في علم الشيء بالوجه معلوم بالذات ومعقول بالوجه والشيء بالعكس
فاذا وقعت الامور الوصفية كالسواد والبياض وجها لتعقل الشيء كالجسم مثلا صارت معقولة بالوجه فلو كانت حين كونها وجها
لتصور الجسم معقولة بالوجه لكانت معقولة بالذات لان المعروض ان الشيء في تصور الشيء بالوجه معقول بالذات فكانت تلك الامور
الوصفية معقولة بالذات وبالوجه في ملاحظة واحدة ولا يقال لم لا يجوز ان تكون تلك الامور العرضية من حيث انها معقولة بوجهها
معقولة بالذات ومن حيث انها وجه لتصور امر اخر كالجسم كانت معقولة بالعرض فلا يلزم كونها معقولة بالذات وبالوجه في ملاحظة
واحدة لانا نقول ان الشيء يلاحظ لا يكون الالتفات بالذات الا الى شيء واحد ولا يختلف الالتفات بحسب اختلاف وان اعتبار ذلك
ووصفا فالمعقود بالوجه ان كان الى وجه عرضي لم يكن بالقصد نفس الوجه معقولا بالذات وان كان الى ما يقصد هو ذلك الوجه لم
يكن الوجه معقولا الكذلك وفيه بحث اما اولا فلان تصور الشيء بالوجه اما ان يكون ما هو ذلك الشيء من ان يكون وجها لتصور شيء اخر
ولم يكن ما هو فان لم يكن ما هو جاز ان تتصور تلك الوجوه الوصفية بالوجه مع كونها وجها لتصور امر اخر وان كان ما هو لزم ان يكون

اللاوف

[illegible]

اللاوف او وجهة لموصوفات في عقود كلية كلها متصورة بالبداهة لان وصف الموضوع وقع مرآة لملاحظة الافراد جميعا لتصورنا فلو وقع متصورا
بالوجه لزم المحذور المذكور من غير تفاوت وثانيا فلانا اذا تصورنا الجسم بكونه اسود وتصورنا السواد بكونه قابضا للبصر مثلا جاز ان
يقال تصورنا الجسم بما يتعلق البصر فالمتعلق البصر اعني السواد اما ان يقال يصح انه متصور بكونه قابضا للبصر او لا يقال يصح ذلك فان صح
ذلك صار المثبت للتصور بوجه وجها لتصور امر اخر اعني الجسم وان لم يصح ذلك صار السواد مجهولا مطلقا وقد قلنا انه متصور بكونه قابضا للبصر بحث
قلت اذا قلنا ذلك الوجه لمعقود السواد وجها لتصور الجسم قلت فنقول بمثل ذلك في الوجه العرضية التي وقعت وجها لتصور امر اخر مع كونها
معقولة بوجه فلا يلزم مراجعتا لجواز امتناع المعقود الى وجه هي من جملة الاعتبارات عقلية وثالثا فلان الكل اذا كان معقولا بوجه
من الاعتبار فاجزاؤه اما ان لا تكون متعقلة اصلا او تكون متعقلة اما الكنه فهما اذ لا كنه لهما اذ لا يتوجهها لا جائز ان لا تكون متعقلة
اصلا وان لم يكن طلب الحد بحدوثه المحدود بوجه عرضية لان طلب ما لم يتصور بوجه من الوجه لا طلب ما لم يقصد بوجه من الوجوه مستحيل لا محالة
فتعين ان تكون متعقلة وح نقول لا جائز ان تتصور الكنه بالكنه لان تصورنا الكنه بها اذ تصورها بالكنه ليس الا تصور الكل بالكنه
فلو كانت كذلك لا يمتنع تصور الكل بالوجه على ما قد سلف بيان ذلك وقد عرفت بحسبه ايضا فتعين ان تكون متعقلة بالوجه ولا يلزم
ان يكون وجه الكل وجها للكل جزء من اجزائه لجواز ان يكون ذلك الوجه من لواحق الكل من حيث هو كل دون الجزء فثبت ان ذلك الوجه
الذي يتصور بوجه من الوجوه وثانيا فانا اذا قلنا كل ضاحك متعجب فقد حكمنا على كل فرد من افراد الضاحك حكما كليا فجعلنا الضاحك مرآة
لملاحظة كل فرد من تلك الافراد فلو كان تصور الشيء بوجه من الوجوه مقتضيا للعقد بالذات الى المتصور لوجب العقد بالذات الى كل فرد
من كرة غير متناهية بمهيتها بل من كل حقيقة حقيقة محيطة لكن ذلك باطل لما في المعنى وعدم ملكيتها من الالتفات في ان الى وحدتين
فضلا عن وحدات غير متناهية فقد اتضح من ذلك ان تصور الشيء بالوجه لا يتأتى في ان يكون المقصود غير ملتفت اليه بالذات واذا جاز ذلك
جاز ان يكون وجه الشيء متصورا بالوجه ولم يكن مقصودا بالذات فيكون وجها لذلك الشيء وايضا فلانا اذا قلنا كل ما يكون عليه من نعم
حادث او قديم هيولى كل فلك مخالف بالذات لهيولى فلك اخر يصح هذا الحكم مع ان الموضوعات موضوعات امثال هذه القضايا لا يحصل الا
بالنظار دقيقة فلا بد وان تكون متصورة بوجوهها اذ بها كانها مع انها وقعت وجها لتصور امر اخر يحكم عليها بتلك الاحكام والنظر
اذا قلنا العالم بجميع المعلومات او القادر بجميع المقدورات هو الله تعالى وقدرته حاصلا عندنا بالبداهة فليس قلت اذ قلنا ذلك
اردنا بذلك عنوانات امر حاصلة لنا بالبداهة اي الذي ينكشف عنده جميع المعلومات انكشافا تاما وجميع الكائنات قبل حصوله
ذلك نقول في الجسم القابض اي ما يتعلق به من السواد والبياض فلم يكن شيء منهما هو البياض مستبان مما حققناه ان ما ذكره المحشي وتوهم
باطلة او سقطة بلا حجة والصواب في هذا الباب ان يقال ليس المتصور من حيث هو ليس بشرط المقصد بالذات الى المتصور وان كان الوجه في تصور
الشيء بالوجه مقصودا كذلك والا من حيث كون الشيء وجها ومرآة للمتصور على ما قد عرفت وغير ذلك من المعقولات النظر الى الصورة المنعكسة
في المرآة المقابلة المنعكسة صورتها في بعض فكما ان النظر الى الصورة المنعكسة من صورة المرآة المنعكسة في مرآة اخرى لا يقتضي العقد

والالتفات بالذات الى المرآة المنكشفة والصورة المنكشفة فيها كذلك حال تعقل الصور المنقوشة المنكشفة بعضها في بعض فان
قلت آه يعني ان تعريفه انما وقع من جماعة ذهبوا الى كسبيته وكان تعريفهم للوجود بناء على مذهبهم من ان الوجود كسبي واذا كان كذلك
لم يصح الاستدلال من تعريفهم للوجود على كونه كسبيا لان مرجع الاستدلال على ذلك التقدير انما هو الى الاستدلال من قول الجماعة بكسبيته
على كونه كسبيا قوله وكان متنازعا فيها آه اي مبنيا على كسبيته عندهم قوله فلا يصح الاستدلال به عليها آه اي لا يصح الاستدلال بتعريفهم
على كسبيته لما عرفت من ان حاصل ذلك الى الاستدلال من قول جماعة بكسبيته على كونه مكتسبا قلت لو سلم كونه مبنيا لا نسلم
ان تعريف الوجود وقع من جماعة ذهبوا الى كسبيته بل لو تعريفهم له مبني على قولهم بكسبيته يجوز ان يكون تعريفهم للوجود بناء
على تسامح وجرى مسلكهم الى كشف اوائل معرفته بالوجود معرفة وواقعة يجوز ان يكون الوجود بديهيا عندهم ومع ذلك عرفوه بناء على ترجيهم
من كونه بديهيا الى كونه كسبيا لا يكون كسبيا كيف والامام مع قوله ببداهته صحح التصورات ولكسبها القلم عرف العلم بانه اعتقاد جازم
مطابق لموجب فيما كان الشيء بديهيا وانما عرفه لبعد تحرزه عن كونه مرتبا قوله فتعريف الشيء آه حاصل الجواب ان الاستدلال بتعريفهم ليس على
ان تعريفهم مبني على ان الوجود مكتسب عندهم حتى يرد ذلك بل لان تعريفهم للوجود يدل على حصوله بالكسب وان لم يقصدوا ترتيبه كيف وقد علموا ان
تعريفهم ليس مما يترتب عليه لغيره لما اشتغلوا بتعريفهم وذلك لان ترتب حصوله على التعريف حصوله بالكسب وهو ينافي البداهة لان البديهي
ما لا يمكن حصوله كذلك فيجوز ان كان محتاجا في الجواب عن الاستدلال وما اورده المصنف وهو الذي حققه الشيخ في اثبات السؤال قوله يدل على حصوله
بالكسب آه فيه ان المراد بذلك ان تعريفهم للوجود يدل على الحصول الوجود الذي هو وجود في الواقع فلا نسلم ان تعريفهم للوجود تعريف لذلك
الوجود ولم لا يجوز ان يقع منهم تعريف في المطلب من ماهيته التي هو اقدم المطالب وان اراد به ذلك الدلالة على حصول الوجود مطلقا ولو كان
في الواقع او في زعمهم فلا يلزم من حصول ذلك بالكسب حصول الوجود الذي هو في زعمهم بديهيا قوله وهو ينافي آه اعلم ان حاصل الاستدلال
ان جماعة من العقلاء اشتغلوا بتعريف الوجود ولو لم يكن كسبيا لما اشتغلوا بتعريفه ولما عرفوه لان البديهيات فاورد عليه بعضهم بانه يجوز
وترجيحه انك ان عنيت بذلك انه ليس كسبيا لعدم كونه كسبيا في الواقع ولنفس الامر فالشرطية ممنوعة لجواز ان يكون بديهيا واما عرفوه لكونه
كسبيا عندهم وان اردت بذلك انه لو لم يكن كسبيا عندهم فذلك لا يجديك بل غاية ما يلزم من ذلك انه لو لم يكن كسبيا بحسب اعتقادهم
وهو ليس بمطلوب وحاصل جواب المختار الشق الاول فقوله ان الشرطية ممنوعة قلت تعريف الشيء بناء في البداهة لان التعريف يدل على حصول الشيء
بالكسب والبديهي ما لا يمكن حصوله كذلك فلو لم يكن كسبيا في الواقع لما امكن حصوله بالكسب فلم يشتغلوا بتعريفه ويمكن الكل جار على
وجه آخر وان كان بناء على ظاهر المقام وهو ان يقال ان اشتغال العقلاء بتعريفه دليل اذ على كونه كسبيا في اعتقادهم بعضهم كونه
بديهيا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون كسبيا في الواقع اذ يجوز ان يكون الشيء بديهيا في الواقع ويكون من خفي النظريات عند بعض الاذهان
كما انه يجوز ان يكون الشيء نظريا في الواقع ويكون من اجل البديهيات عند بعض الاذهان البراقة المستعدة وذلك لاختلاف البداهة
والنظرية على حسب اختلاف الاذهان ادراكا وحقه والخلاف جانبه على هذا الفن فانه قاطع ما ذكر ووضح ايضا ويمكن صرف عبارة الى

دليل كسبية الوجود

١١٤

وجه لا يرتفع بما ذكره وهو ان يحمل قوله بحسب الواقع وقوله بحسب الاعتقاد ظرفا مستقرا صفة للوجود لا لكسبية الوجود الذي هو موجود بحسب
اعتقادهم واما الوجود الذي هو وجود بحسب الواقع فلا يدل على تعريفهم عليه اذ يجوز ان يعرفوا من الوجود الشيء الذي ليس هو وجود
بحسب الواقع بل من زعمهم وظنوا ان ذلك المعنى عرفوه هو الوجود في الواقع ولم يكن هو وجودا وعلى هذا الوجه لا يرتفع بما ذكره في الجواب
فتأمل قوله فان قيل النزاع آه لما كان حاصل الجواب المذكور ان الوجود لو كان بديهيا لما صح تعريفه فاشار المصنف الى منعه وتوجيهه
انا لا نسلم ان الوجود لو كان بديهيا لما صح تعريفه لم لا يجوز ان يكون بديهيا بكنهه ويعرف تعريفا رسميا لمعرفة بعض وجوهه لا لتعقل حقيقته
ان الذي وقع محل النزاع انما هو كنه الوجود فمن قال ببداهته اراد بداهة كنهه ومن زعم انه كسبي اراد ان كنهه كسبي واذا قد عرفت
ذلك فنقول قوله فالجواب ان تعريف الشيء يدل على حصوله بالكسب بالارادة المعقول المحصول بالكنه فلم لا يجوز ان يكون كنه الوجود
بديهيا غير محتاج الى الاكتساب ويعرف تعريفا رسميا ولا يلزم من بداهته عدم صحة تعريفه بالرسم لمعرفة بعض وجوهه لا معرفة صحيح كنهه وان دلت
هو ذلك الحصول في الجملة فذلك ليس محل النزاع حاصل الجواب على التقرير الاول اثبات المقدمة وابطال السند وعلى التقرير الثاني اختيار الشق الاول
واثبات المقدمة الممنوعة مع دفع السند والحمل ظاهر قوله قلت قد سبقت من الاشارة الى ان العلم الخ ان معنى العلم هنا كيفية ثبوت ان المطلب
بعد تصور الشيء بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم اذ بعد تصوره بالكنه لا يبقى لغير الوجه اثر فلا يكون المعرف به في الحقيقة ذلك الشيء ولا
يكون التعريف تعريفا له بل يكون المعرف هو الشيء الذي هو الوصف والتعريف تعريفا له لا تعريف لكنهه وفيه اما اولا فلان الشيء اذا
تصور بوجه من الوجوه العرضية فذلك التصور انما يكون تصور العرضي لا لنفس ذلك الشيء فالجملة لو سلم ذلك يلزم ان لا يكون الشيء في التصور
الوجه مجهولا من حيث هو في نفسه مجهولا مطلقا فلا يحكم عليه الا ان يحكم على المجهول المطلق وهذا خلف في الاول فان ان يكون ذلك التصور تصورا
بالكنه اولا الاول باطل والثاني التحديد بعد الرسم تحصيلا للحاصل فتعين ان تصور الشيء بالوجه هو تصور الذات التي يصدق عليه
الشيء والوجه تحقيق ذلك فنقول فلم لا يجوز ان يكون الرسم بعد التصور لنفس الشيء سبيلا الى تحصيل تصور ذلك الشيء بوجه آخر ولا يكون هو تصور
لتصور الشيء الماخوذ مع ذلك الوجه ولا يقال لا نسلم ان التصور بالوجه اذا لم يكن متصورا في نفسه فالجملة يكون مجهولا مطلقا كيف وانما يكون
مجهولا مطلقا اذا لم يتصور بوجه من الوجوه لما نقول التصور بالوجه ان كان موجبا لتصوره في نفسه وحده في الجملة لكان مفيدا لتحصيل التصور
فيلزم ما يلزم وان لم يكن كذلك بل كان كذلك التصور انما يكون تصورا للوجه فقط كان الشيء مع الوجه مجهولا من حيث هو مجهولا مطلقا في ذاته
فلان المعرف اذا كان هو الشيء الماخوذ مع ذلك الوصف والموصوف لا يكون الا ان يكون من حيث هو موصوف او المجموع والكل باطل اما الاول
والثاني فلا يلزم تحصيل الحاصل والتعريف الشيء لنفسه واما الثالث فلان المجموع المركب من الانسان والضاحك مثلا ليس للضاحك وحده
يكون احدهما على الآخر ويمكن ان يكون الوجه محمولا على الشيء وان المعرف الشيء الذي العقل بالوجه فتعريفه بنفس الوجه الخ
اي تعريف الشيء بنفسه وليس مثل تعريف الانسان بالناطق لان الانسان ليس هو مجموع الحيوان والناطق ومن هنا لا يصح حمل الحيوان
الناطق على الانسان بل هذا المجموع اذ ليس الانسان مجموع حيوان وناطق بل هو حمل عليه ان الانسان نفس الحيوان الذي حصله

تعريف الشيء بالكنه وتعريفه بالرسم

الناطق هذا حقيقة الرئيس في الهيات الشفا فتعريف الانسان بالناطق ليس معناه الا انه شيء مبهم حصل له النطق ولا يعرف ان ذلك الشيء هو الحيوان
الا انه يعمل بالناطق اي بالفصل الذي هو الناطق كان ذلك كتعريف الحيوان الناطق بالناطق فكان تعريفا للشيء بنفسه ويمكن الجواب عن
الثاني بان المراد بالوصف ليس هو وجود الشيء بل المراد بذلك هو الوصف الذي يصلح ان يكون وجه معرفة الشيء باعتبار ذلك الوصف وذلك كان
يقول في تعريف الانسان هو حصول كمية انه ضاحك فان الضاحك تعريف الانسان باعتبار وصف فيه هو كونه متعجبا الا ان
الذي هو متعجب او لم يكن معلوما يصح ان يقال في تعريف الانسان المتعجب هو الذي يصدر منه الضحك فان قلت ان كان الوجه
على ذلك التقدير وجها لمعرفته من حيث انه ماخوذ مع ذلك الوصف فان كان الوصف ذلك الوجه فقد عرفت فساده وان كان ذلك
الوصف امرا اخر يصلح ان يكون وجه معرفة الشيء باعتبار ذلك يكون المقصود بالوجه ذلك الشيء من حيث انه موصوف بذلك الوصف وذلك
يظهر بهذا المعروض ان المعرف لا يعقد بسببه الا بحسب الشيء الذي كان الرسم وجها له وايضا كثيرا ما يوجد فيه ما بالرسم والطبيعة اي
اعتبار رتبه على الماهية يكون جزءا بذلك الرسم تلك المقصود من العقد حيث ان الرسم ليس الا عقده الى تحصيل الحاصل فليس يصح ان يكون
تعريف له بحسب اعتبار رتبه ماخوذ معه وذلك التي قوله والمقصود من التعريف اللفظي هو الحصول اه فيه بحث من وجهين الاول ان
السائل اذا سأل عن الهزبر وفيه كان يقال ما الليث والغضنفر فاذا اجيب عنه بانه اسد فلا ريب في انه تعريف لفظي لكل من الغضنفر
والليث وكونه تعريفا لاحدهما ليس كونه تعريفا للاخر والا لكان العلم بوضع احدهما نفس العلم بوضع الاخر وهو مستلزم لان يكون المعرف بهذا
التعريف نفس المعرف الاخر والا لكان احد التعريفين مغنيا عن الاخر فلو كان المقصود منه اعادة الصورة لوجب ان يكون هناك
اعادتان لصورة واحدة في زمان واحد من خزانة واحدة الى مدركة ضعيف لانه يقال يجوز تعددها بالنظر الى الاطلاقين او الدلالتين
لا نقول فلم يكن تعريف ضعيف الا بهذا الاعتبار ولم يقل بذلك احد الثاني ان السائل اذا سأل عن الغضنفر حتى يكون مترددا في
انه يكون الاسد [illegible] لكان مفهوم الاسد حاصلا في مدركة غايته ما في هذا الباب ان التصديق بكون الغضنفر موضوعا للاسد
ليس بحاصل فعلم من ذلك ان المقصود من التعريف اللفظي ليس تلك الاعادة وايضا ان مقصود المعرف من التعريف انما هو ما يطلبه السائل
فلو كان مقصود المعرف بالتعريف اللفظي اعادة الصورة لكان مطلوب السائل ايضا ذلك لكن التالي [illegible] والمقدم
اما الملازمة فلان وضع المطالب وبيان اختلافها ليس الا لمعرفة من الدليل والاكراف عما يتعلق بالمقام ذلك في باب
اقتناص المطالب الحقيقية واما فساد التالي فلوجهين الاول ان السائل كثيرا ما يسأل فيقول ما الغضنفر مثلا ولا يخطر بباله ان موضوع الغضنفر
زال عن المدركة فلا بد ان يحضر المعرف بلفظ اوضح ليحضر عند المدركة بعد ان زال عنها واختزانه في الخزانة بل غايته ما يقتضي [illegible]
انما هو تعيين المراد بذلك اللفظ من بين المعلومات على ما يشير اليه كلام الرئيس في الشفا وما ذكر ان التصديق الثاني ان السائل
كثيرا ما يسأل عن شرح مدلول اللفظ ولا يتعلق غرضه باحضاره في المدركة [illegible] ذهوله عنها بل غايته ما يريد ان يفهم
اللفظ لاي شيء وضع واي شيء يراد به عند اطلاقه نعم اذا اطلق اللفظ يراد به عند اطلاقه اعادة صورة مدلول

اللفظ

تحقيق التعريف اللفظي

اللفظ واحضاره عند المدركة ولا يلزم من ذلك ان يكون التعريف لذلك فتامل قوله ان لا يبعد ان يجعل اه محل من يتوهم
الترادف بين التعريفين يجعله على قسمين قسم يجعله البديهي وقسم لا يجعله والوجه في هذا الباب ان يقال ليس المقصود من التعريف
الاسمي مجرد احضار معنى اللفظ بل لا بد مع ذلك من تصور حقيقته وترتيب اجزائها عند الذهن كما في التعريف الحقيقي الا ان
صاحب الاسم او تمثيله بعوارض اللاحقة بماهيته ان كان رسما والتعريف اللفظي ليس كذلك والحاصل ان الفرق بين
التعريف بحسب الاسم والتعريف بحسب الحقيقة الا بحسب اعتبار العلم بالوجود وعدمه فلو كان التعريف اللفظي هو التعريف بحسب الاسم
لزم ان يكون التعريف اللفظي بعد العلم بوجود مدلول اللفظ تعريفا بحسب الحقيقة ولم يقل بذلك احد والحق في هذا هو التفصيل وهو
ان يقال ان التعريف اللفظي قد يفسر بشرح مدلول اللفظ بلفظ مرادف للفظ اعرف واوضح عند السائل وقد يقال في تعريفه بانه
تفسير مدلول اللفظ باعرف منه وعلى كل تقدير فالتعريف الاسمي اما ان يفسر بما يقصد منه تحصيل صورة غير حاصلة وبالجملة هو
نفس التعريف الحقيقي الا انه قبل استبانة العلم بوجود المعرف اسمي وبعده حقيقي وهذا هو الذي توهم اتحادهما واما ان يقال
معناه شرح مدلول اللفظ طلب معناه بلفظ اعرف مفردا كان او مركبا حدا كان او رسما وهذا هو الذي نسب الى الشيخ في
عدة من مواضع من الشفا فاللفظي والاسمي بالنظر الى المعنيين الاولين متباينان لعدم امكان تحصيل صورة من اللفظ و
ولعدم صحة القول بالترادف بين الحد والمحدود الاسمي في الاول اخص من اللفظي بالمعنى الثاني من وجه لانه اذا عرف
مفهوم اللفظ ببعض عوارضه المختصة كان تحصيلا للصورة الغير الحاصلة وشرحا لمعنى اللفظ بما يفيد معناه من الالفاظ الدالة
على عوارض مدلوله وكذا يفيد معرفة السائل لمدلول اللفظ ببعض الوجود الاسمي وليس بلفظ واحد وان اجاب بالحال بلفظ مرادف
وليس بحسب الاسم وذلك كذا ظاهر والتعريف بحسب اللفظ بالنظر الى المعنى الاول اخص مطلقا مما هو بحسب الاسم بالمعنى الثاني
وذلك واضح واما التعريف بحسب اللفظ الى المعنى الثاني كما عليه ارباب الصناعة والاسمي بالمعنى الثاني كما اختاره الرئيس على ما
ذكرنا اليه فيما سبق فالاشبه ان احدهما ليس ما ينفصل عن الاخر ولعل العلامة التفتازاني ذهب الى ما ذهب من عدم الفرق
بناء على انه اخذ التعريف بحسب اللفظ على ما عليه ارباب المعقول من اشتراط الترادف واخذ الاسمي على ما ينساق اليه كلام
الشيخ الرئيس كيف واشتراط ان يكون ما هو بحسب الاسم مفيدا الصورة غير حاصلة مما ينادي على خلافه عبارات من ينسبه
اليه في صناعة المنطق قال الشيخ في الفصل الخامس من المقالة الاولى من الفن الخامس من الجملة الاولى من منطق الشفا
ان المطالب بحسب ما يحتاج اليه ههنا بالقسمة الاولى ثلاثة اقسام وبالقسمة الثانية ستة اما بالقسمة الاولى فمطلب ما ومطلب
هل ومطلب لم ومطلب ما على قسمين احدهما الذي يطلب به معنى الاسم كقولنا ما الخلاء وما العنقاء والثاني
الذي يطلب به حقيقة الذات كقولنا ما المكان ثم قال بعيد هذا واما مطلب هل مركب [illegible] هل الخلاء
او هل اله موجود فيجب ان يكون قبله اولا ما يدل عليه هذا الاسم فانه يمكن ان يعلم ما يدل عليه ولا يعلم هل ذلك المدلول

عليه موجود او غير موجود الى هذا كلامه وهو صريح في ان المطلوب من ما الاسمية هو شرح مدلول اللفظ وطلب معناه فيه لان القول بوجوب
تقدمها على الهليات وعلى التعريفات الحقيقية ليس الا لاجل ان اللفظ اذا لم يفهم معناه لم يتم الاقدام على شيء من
تلك المطالب والقول بهذا الوجوب لذلك لا يصح الا ان يكون شرح مدلول اللفظ بلفظ اعرف مرادف لا سيما لان طلب ما ليس الا كذلك كما عرف
بالمحشي الفهم نعم يرد سائل الانكار فحيث انه بعد غير مادي او جوهر ليس مجردا ولا ماديا او عرف فيه او فلم ثبت بعد وجود صح الجواب
بتلك التعريفات وتسمى تلك التعريفات بحسب الاسم لا بحسب الحقيقة سواء كانت رسوما او حدودا والفهم قد يعلم ما حقيقته فيطلب المطلوب الا
سمية ليس الا التصوير لكن ذلك التصوير قد يكون افادة كما في رسوم او حدود اسمية وقد يكون اعادة كما في التعريفات اللفظية لشرح مدلول
حاصلة في اوائل العقول اي اولية التصور ولكن ليست تلك الاعادة مطلوبة لذاتها بل لتميز الصورة الحاصلة وتعين من الصور المخزونة
فالمطلوب بالذات بالتعريفات اللفظية هو هذا التعيين ليصح البحث عنها فيه الا اعادة وان كانت من باب التصوير لكن بالمآل التصديق
وهو ان المراد بهذا اللفظ هذا دون ما عداه الا ان اللفظ موضوع بهذا دون غيره كما توهم لان القصد الى ذلك انما هو وظيفة ارباب اللغة كما اشار
الى ذلك فيما سلف من التحقيق فمن هنا قد استبان ان الاجل التعريف اللفظي من مطالب التصديقية مما لا يليق بوظيفة المعقول قال الشيخ
الرئيس في الهيات الشفاء ان في التصورات هي مبادي التصديقات وهي متقومة لذاتها واذا اريد ان يدل عليها لم يمكن كون ذلك بالحقيقة تعريفا
لمجهول بل تنبيها واخطارا بالبال باسم او بعلامة وربما كانت في نفسها اخفى ولكنها بعد تلك وصل بالكل اظهر دلالة فاذا استعملت تلك
العلامة تنبهت النفس على احضار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد من غير ان تكون العلامة بالحقيقة معلمة اياه وفي بيان
منه ان المطلوب من التعريفات الصور الحاصلة بانفسها انما هو الالتفات لكن لا من حيث هو بل لاجل ان المطلوب هو تعيين المراد بانه
من بين المعلومات **قوله** لا يكتفى بالتعريف [illegible] الاسمي اذ ينبغي الا يبدي بحمل التعريف اللفظي لجواز اعادة الصورة الحاصلة من
[illegible] الى الملكة بعد ذهول النفس عنه ولا يكتفى التعريف الاسمي لان المقصود منه تحصيل صورة غير حاصلة والمقصود السابقة حاصلة بانفسها
فلو عرفت بالتعريفات الاسمية لزم للمقصود الى تحصيل الحاصل في تقول التعريف اللفظي جانب يوجب [illegible] البديهي والاسمي فيما كونه [illegible]
من شيئين ان احدهما يصدق عليه الاخر فضلا عن ان لا يكون عين الاخر وقد عرفت ما فيه **قوله** بان القوم علقوا تقدم ما الاسمية على
جميع المطالب لما ذكرته ان ما الاسمية لا يفهم منها اللفظ الا به فيجب ان تقدم على سائر المطالب ما الاصطلاحي فلا الوجه من ما الاسمية
بعد ذلك وما الكبرى فلان طلب حقيقة الشيء والتصديق بوجوده والهلية المركبة تحصيل التحصيل الا بعد فهم المعنى فلو لم تتقدم ما تحصل شيء
مع ذلك **قوله** وهذا انما يتم اذا كان التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما كما يجيء ان التحصيل المذكور للاثبات تقدم ما الاسمية على جميع
المطالب انما يتم اذا كان التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما الاسمية واذا كان التعريف اللفظي داخلا في مطلب هل كان كل المطالب
التصورية فان مطلب ما تحصيل التصور وما حققه الا التعليم لا يتم بذلك الا فهم معنى اللفظ كتحصيل ما الاسمية كذلك تحصيل بالنسبة
اللفظي فلو لم يدل التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما الشارحة فلا محالة يكون من المطالب التصديقية والهليات المركبة كالشعار المطالب

قدم

عندهم في النفس فيجوز لمانع ان يمنع الصغرى ويقول لا نسلم ان ما الاسمية لا يفهم معنى اللفظ الا به لم لا يجوز ان يحصل فهم معنى من التعريف
اللفظي الذي هو من الهليات المركبة فلا يجب تقدم ما الاسمية وهذا بخلاف ما اذا كان التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما الشارحة او حينئذ
لا مجال للمنع المذكور وهو ظاهر ثم ان في قوله واخلاف في مطلب ما الشارحة اي ان التعريف اللفظي وان كان مطلب ما الشارحة ليس تعريفا
اسميا كما زعمه العلامة التفتازاني لان المقصود بتعريف اسمي تحصيل صورة غير حاصلة قبل ان تكون معلومة الوجود والمقصود بالتعريف اللفظي
اعادة الصورة الحاصلة من خزانة بعد ذهولها بقي هنا بحث وهو ان اي وكيف وكم واين ومتى كلها مندرجة تحت الهليات المركبة
كما نص ذلك الرئيس في منطق الشفاء الا فهم معنى اللفظ كتحصيل ما الشارحة كذلك تحصيل تلك الهليات المركبة وعلى ان ما سوى
اي فكل انها من الهليات المركبة كذلك هي واقعة بعد فهم معنى ليس متعلق ما الاسمية ولما في قبله اعتبار للاهم بلا التصديق بوجود
معنى من البسائط التي تصلح لان تكون مميزة للشيء تميزا جوهريا او عرضيا او كان المطلوب تميز الشيء في نفسه عن غيره سواء كان تميزه جوهريا
كما بالعقول او عرضيا كما بالعوارض المختصة ففي الاول يكون من الهليات المركبة فيكون تبعا لما الشارحة وعلى الثاني تكون مندرجة في مطلب
ما قال الشيخ الرئيس بعدما فصل اقسام المطالب اما مطلب اي والكيف والكم والاين ومتى وغيرها فذلك في الحاجة بوجه ما الى الهلية المركبة
فان اراد احد ان يكثر المطالب بتجويد هذه فليفصل الا ان المطالب العلية الذاتية هي تلك ومع ذلك فان مطلب ما البسيط هذا هو
واشد دلالة على المقصود انما يطلب بها تمييز الشيء بالجملة وتلك اوسع بها من الاعراض مجالا فان احد اراد ان يجعل مطلب اي مستقلا بوجه
على مطالب كيف وكم واين وغير ذلك فليفصل [illegible] يكون مطلبا هل لم يطلب التصديق مطلبا واي يطلب التصور الى هو الكلام الرئيس
وقد ظهر منه ان كلا من الكيف والاين والكم داخلة في الهليات المركبة وان مطلب اي من المطالب التصورية ولما يمكن تعيينه بوجه انها
هي بان يكون الهليات المركبة فهنا يمكن ادراجها تحت بان يكون المطالب التصورية وان كان الجواب فيه بالحد لذلك يمكن فيه الجواب بوجوه
عرضية مختصة فالتوضيح من هنا ما يجاد وتوهم في هذا المقام وهو ان يقال انه اذا سأل سائل ما هو فهل ان يصح القول بان يجاب بوجوه عرضية
والتعريفات رسمية او لا يصح فان قال يصح فذلك عدول من القول لا المقول في جواب ما هو مما هو محصور في الحد وحده وان لم يقل بذلك
كان مرتكبا لتعطيل القوم فلا يصح التمسك بما علله القوم لا نختار الشق الثاني وقد اشار اليه الشيخ فيما نقلنا حيث في الشفاء حيث صرح بذلك
ورأيه قد نص في عيون الحكمة بذلك حيث قال المطلب ما يعرف حد الشيء شرح الاسم فان الشيء موجودا فيطلب بالحقيقة حده او رسمه
واحد من اجناسه وفصوله والرسم من اجناسه وخواصه قال قلت ما ذكرت لا يكون مادة الاشكال لان التراخي باق بين ما ذكرت وما اشتهر
منهم من حصر المقول في جواب ما هو في الاحد لا يفيد قلت قد اجاب عن ذلك الدواني بما نقل عن المحقق في شرح الاشارات ان وقوع الرسم
في الجواب عن السؤال بما هو انما هو على سبيل التوسع والاضطرار والحصر انما هو على سبيل الحقيقة وفيه بحث لان ما ذكروه يجوز ان يكون ارتكابا
بخلاف الظاهر حماية للتخصيص وهو لا يناسب بوظيفة هذه الصناعة والذي يخطر بالبال في دفع هذه المنافاة ان يقال التصديقي الجواب
اولا بالذات انما هي الماهية اولا وجه من وجوهها ذكره في الجواب فان كان قصد السائل تحصيل الماهية فلا محالة لا يسأل الا بما هو
فان

اجاب المجيب باحد الامور الثلثة فذلك وان اجاب بالرسم كان قصد المجيب الى نفس المهية لكن لا من حيث هي بل من حيث بعض
اعتبارات وان كان قصد السايل الى المهية واولا الى بعض اعتبارات كان قصد المجيب الى تلك الاعتبارات بانوت واولا قد يكون الى المهية
فيجاب عنه اما بما هو عنوان نفس المهية او بالمهية من حيث هي معلومة ببعض الاعتبارات وقد يكون الى وجه من وجوهه فيجاب بذلك
الوجه لكن لا من حيث هو بل من حيث هو وجه من وجوه تلك المهية شي او قيل الانسان ما هو كان السوال عن نفس الانسان فاذا قيل في الجواب
حيوان ناطق فذلك وان اجيب بالحيوان الضاحك كان المجيب كانه قال ما سئلت عنه شي او حقيقة يكون الحيوان الضاحك وجها من وجوهه واذا قيل
الانسان اي شي هو في عرضه فاذا قيل في الجواب حيوان ضاحك او ضاحك فقط صار المجيب كانه قال ما سئلت عنه اعني الذي هو صحيح الكون
وجه من وجوه الانسان باعتبار انه باعتبارات الخارجة اللاحقة به هو الحيوان الضاحك او الضاحك واذ تعلم ان التعريف الاسمي
آه يعني انك تعلم ان حاصل تعليل القوم لاثبات تقدم ما الاسمية على ساير المطالب اما الصغري فلان المطلوب بالاسمية انما هو التعريف الاسمي
الذي هو تحصيل صورة غير حاصلة واما الكبري فلان فهم اللفظ اذا لم يكن متصورا ولو بوجه من الاعتبار لم يكن التصديق بوجوده ولا
يطلب حقيقة ولا التصديق بهيئة المركبة ولما كان هنا مظنة سوال وهو ان يقال انهم فهم اللفظ لتصوره كما يحصل بالتعريف اللفظي
كذلك يصح التعليل المذكور الا ان الحكم بدخول التعريف اللفظي في مطلب ما الاسمية فاشار الى دفع ذلك بقوله لا بالتعريف اللفظي وتوجيهه ان فهم
معنى اللفظ لتصور معناه يحصل بالتعريف الاسمي الذي هو مطلب ما الاسمية ولا يحصل بالتعريف اللفظي لان التعريف اللفظي بعد تصور المعنى
فلو توقف تصور المعنى على التعريف اللفظي لزم الدور واما قلنا ان التعريف اللفظي بعد تصور المعنى لان التعريف اللفظي ليس الا الدلالة على مدلول اللفظ
بلفظ اوضح وذلك لا يحصل الا بعد العلم بوضع اللفظ بمعناه وذلك العلم لا يحصل الا بعد ان يكون المعنى متصورا مثلا اذا قيل ما الغضنفر فا
جيب بانه اسد فذلك لا يفيد الا بعد علم السايل بوضع الاسد بمعناه وهذا العلم لا يكون الا بعد ان يكون معنى الاسد متصورا اذ قد
تحققت حاصل معنى تعليل القوم ظهر انه اذا لم يكن التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما الاسمية تم تعليلهم على تقدم ما الاسمية
على جميع المطالب لان فهم معنى اللفظ بمعنى كونه متصورا يحصل بالتعريف الاسمي ولا يحصل بالتعريف اللفظي بل التعريف اللفظي لا يحصل
بالتعريف الاسمي الذي هو مطلب ما كذلك يحصل بالتعريف اللفظي واذا تم تعليلهم بدون دخول التعريف اللفظي في ما الاسمية لم يصح
ذلك البعض تعليلهم على كون التعريف اللفظي من المطالب التصورية ويمكن تحرير هذا المقام بوجه آخر وذلك ان يقال ان مطلب
ما الاسمية يفهم معنى اللفظ اي يحصل به تصوره وليس شي من التعريف اللفظي ما يحصل به ذلك فينتج بالثاني ان المطلب ليس بتعريف
لفظي وذلك تعكس الى قولنا ليس شي من التعريف بمطلب ما الاسمية واما الصغري فلان المطلوب بالاسمية التعريف الاسمي الذي لغيره
تحصيل صورة غير حاصلة واما الكبري فلان التعريف اللفظي ليس المقصود منه الا الدلالة على معنى اللفظ بلفظ اوضح ولا يحصل ذلك
الا بعد تصور معنى اللفظ فعلي هذا يكون قوله ويعلم اي بالتعريف الاسمي يفهم آه اشارة الى اثبات الصغري وقوله فانه بعد التصور
اشارة الى بيان الكبري فعلي ما ذكرنا من الاستدلال ظهر انه اذا لم يكن التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما يتم ذلك التعليل فلا يصح التمسك

بتعليلهم

بتعليلهم على جعل التعريف اللفظي في مطلب ما ليكون من المطالب التصورية لانك قد عرفت ان المراد بفهم معنى اللفظ لتصوره لا فهم
من اللفظ هو انه تقول وفي بعض النسخ وقع بدل قوله تصوره قوله يفيد لتصوره وعلى هذا كان المعنى ان ما وقع في تعليلهم من
فهم المعنى انما يحصل من التعريف الاسمي لانه يفيد تصور معناه ولا يحصل بالتعريف اللفظي لانه ليس كذلك ثم في قوله فانه يفيد
تصوره اشارة الى ان المراد بفهم المعنى فهمه في نفسه لا من اللفظ قوله مع ان من قال انه من المطالب التصديقية آه يعني ان
من قال بكونه من المطالب التصديقية ليس يجعله من المطالب البسيطة كانت او المركبة اذ لم يقل بذلك احد وليس يجعله مطلبا براسه كسائر
المطالب في الشفا وهي ما ذكر بل لم يجعله من مطلب ما بناء على ان الظاهر من كونه التعريف والتصور ويحمل ما آله الى التصديق بكونه
مدلول اللفظ قوله يفيد لتصور الموضوع له من حيث انه معنى اللفظ آه يعني اذا قيل الغضنفر فاجيب بانه الاسد فيفيد الجواب انه
متصور معنى الغضنفر لكن لا من حيث هو مدلول لفظ الاسد لانه يجهله ولا بوجه من وجوهه بل من حيث انه معنى الغضنفر ذات
جبر بانه يصير تعريفا آه يعني لا يصح جعله من المطالب التصورية على الوجه الذي ذكره ذلك البعض وذلك لوجهين الاول انه لو كان كذلك
لم يكن تعريفا لفظيا بل كان تعريفا اسميا وذلك يصح واما ثانيا فلان الحاصل من تعريف الغضنفر بالاسد تحصيل صورة غير حاصلة
لان معنى الاسد وان كان حاصلا عند السايل لكنه من حيث انه معنى الغضنفر لم يكن حاصلا فاذا عرف بالاسد حصل له ان معنى
الغضنفر ومعنى الاسد بهذا الوجه لم يكن حاصلا قبل التعريف واما بطلان التالي فلوجهين اما اولا فلانه ح لم يكن قسيما للتعريف الاسمي
بل قسما منه وهو لا يقول بذلك واما ثانيا فلان المطلوب بما الاسمية ليس الا تصور الشي لا من حيث انه معنى اللفظ فلا بد ان
يجاب عنه بما هو كذلك الثاني انه لو كان من المطالب التصورية على ذلك الوجه لم يكن ذلك بحثا عن نفس الشي بل عن الشي من حيث
هو معنى الشي ومدلوله وهو بحث لغوي لا يليق بالصناعات الحقيقية لكن ارباب تلك الصناعات كانوا يوردون كلا في صناعتهم
لغات اسمية كذلك يعرفونها بتعريفات لفظية قوله يصير تعريفا اسميا رسميا اما كونه اسميا فلما عرفت واما كونه رسميا فلان
كونه معنى اللفظ اعتبار خارج لاحق به لحوقا عرضيا قوله وتحقيق المقام انه يلي التحقيق انه اذا سال سايل ما الغضنفر فمعنى
هذا السوال يحتمل وجهين الاول ان يكون مراده الغضنفر لاي شي وضع او ما يراد به من بين الجنس فاذا قيل الاسد كان معنى الجواب
ان لفظ الغضنفر موضوع لمعنى الاسد او يراد منه عند الاطلاق معنى الاسد فالتعريف اللفظي ان كان على هذا النوع كان وظيفة لارباب
اللغة وجميع التعريفات اللفظية في كتب اصحاب اللغة من هذا القبيل الثاني ان يكون مراده ان المراد بالغضنفر ما هو وماذا قصد
به فاذا قيل الاسد كان معنى الجواب على هذا الوجه ان قيل الغضنفر المراد به معنى الاسد والتعريف اللفظي على هذا الوجه يجب ان يعقل
وجميع التعريفات اللفظية في كتب الحقيقة من هذا القبيل فتامل تجد قوله حتى ان بعض الاشارة الى ان التعريف اللفظي قد يصير
بعينه تعريفا اسميا وبالعكس قوله فالمقصود التصديق الى ذلك لان المطلوب في تلك العلوم ان الغضنفر لاي شي وضع فاذا
قيل اسد افاد انه موضوع لمعنى الاسد فالمقصود منه ذلك وان كان الالتفات الى معنى الغضنفر حاصلا ضمنا فالمقصود منه

بما هو وظيفة هذه العلوم آه وذلك لان المطلوب بالسؤال فيما ليس الا ان المراد باطلاق المختصر ما هو المقصود منه على ما هو وظيفة هذه العلوم
هو نفس المراد وان كان التصديق موضع لفظ المختصر لمعنى الاسد حاصلا في ضمن التوليف وحاصل نظرنا ظهر ان السؤال والجواب ينفاصحب
اللغة ليس على نحو ما عند اصحاب هذه الصناعات فلنعرف بينهما ليس معتقد العضد كما توهمه **بعض** الحمل الوضعي آه اعلم ان الحمل العرفي
قد يذكر على مقابل الحمل الاولي ويفسر بكون الموضوع فردا للمحمول او كونه فردا منهما متحدا للآخر وينقسم الى حمل بالذات وهو ان يكون المحمول ذاتيا
لما يحمل عليه كحمل الانسان او الحيوان على زيد والى حمل بالعرض وهو ان يكون المحمول خارجا عن قوام الموضوع كحمل الكاتب على زيد وقد يذكر على ما
يقابل الحمل بحسب الحقيقة وهو ما يفسر بكون المحمول في جملة قائمة الى تقدير او اضافة صيغة ليصح حملها بحسب الحقيقة وذلك كحمل ما يفهم الا
شتقاق على موضوعاتها تقدم بها وذلك كحمل الكتابة والنطق على الانسان ويسمى حملا بالاشتقاق وهو المراد هاهنا ويعم حمل الموصوف
لا يجب ان يكمل عن الموصوف بحسب الحقيقة بل يكفي في ذلك الحمل العرضي اعني الحمل بالذاتية والاشتقاق والاسم ليصح التوليف التحديد بعض
الى المعقولات والحمل اللازمية وذلك حلقت ملكية معاشر وسار عامة معرابية كما يتكلف مقابل فتلك استعار الشيخ الرئيس
وجوابه ان المطلق يلاحظ على وجهين اكما اعلم انا قد استنبطنا القول في هذا الباب فيما قد سلف ولكن نريد ان نحقق هذا المقام
بنحو آخر يزيده شرحا وايضاحا اذ لا يخلو هذا الفصل عن نوع دقة وغموض ونقول ان كلا من المطلق والمقيد يلاحظ على وجه اما المطلق
فيلاحظ على وجهين وذلك لان الماهية الكلية اما ان تؤخذ مع الاطلاق او بدونه وعلى الاول فاما ان يعتبر الاطلاق قيدا لها بان تقيدت الى
الاطلاق قيدا او لا واما المقيد فيلاحظ على الماهية او جه لان المقيد اما ان يعتبر واصلا او لا وعلى الثاني فالمقيد وجه اوله
يمكن واصلا وعلى الاول فاما ان يلاحظ معه قيده او مرادفه فهذه اربعة احتمالات فالمقيد على الاحتمالين الاولين يسمى فردا وعلى الثالث
ويسمى حصة وقد يسمى فردا ايضا وعلى الرابع ليس بمقيد ابل مطلق والمطلق على الوجه الاول وهو ان يعتبر مع الاطلاق ويجعل الاطلاق قيدا
ليس بمطلق بل مقيد كما ان المقيد على الوجه الرابع ليس بمقيد ابل مطلق وعلى الثاني وهو ان يقبل مع الاطلاق مرآة ويجعل الاطلاق مرآة
لا قيدا يسمى طبيعة مطلقة وعلى الثالث وهو ان يلاحظ لا مع الاطلاق الغير يسمى مطلق الطبيعة والى هذا الفرق اشار المحشي فيما سلف بقوله
مرة وقد تعكس الانسب المطلق على الاعتبار الثاني مطلق الطبيعة وعلى الثالث طبيعة مطلقة وكان في قوله وهذا هو وجه الفرق اشارة
الى ذلك وقد سلك المحشي في هذا المقام هذا المسلك حيث قال اولا فالمطلق ان اخذ على الوجه الاول فمنه الخاص لا يستلزم سلبه
اخذ على الوجه الثاني فسلبه يستلزم سلبه وقال ثانيا فالعموم المطلق سلبا اصل حقيقة الوجود من غير ان يلاحظ معه الاطلاق
ولا ينبغي ان يحمل هذا على التدافع بين كلاميه او على انه سهو منه وذلك لان ما قال اشتهر ذكر سابقا وما صح سلبه لا يستدل التي الاكثر فالاستلزام
باعتبار نحو التخيص من الفرق والاطلاق ولو على هذا تم القول وما حققنا لك تظهر ان المطلق من حيث هو مطلق لا يلاحظ الا من حيث هي
مطلق الشيء والشيء المطلق وكذا المقيد من حيث هو كذلك غير ملحوظ الا على وجهين فردا وحصة واعلم ان المحشي الاطلاق رفع القيد
ومرجعه الى سلب الاعتبار وهو معنى عدمي لا يمكن ان يتقرر الا بالاضافة الى خصوصية وجودية وحقت قيدا الطبيعة فلا بد

لتحقيق الوضعي اطلاقان

تحقيق مطلق الشيء والشيء المطلق

اولا من شرح الاعتبارات التي اضيف اليها الاطلاق ثم لا بد من تصوير معنى الاطلاق فنقول كل خصوصية فهي قيد فاما ان يكون
فصلا او لم يكن وعلى الثاني فاما ان يكون مشخصا او عرضية فان كانت فصلا فباعتبارها تحصل الطبيعة تحصلا نوعيا وتخرج
عن الابهام وتجعل منطبقة على طبيعة نوعية وذلك بان يحفظ الطبيعة وحصتها في وعاء التحلل على ان يكون المحفوظ بالذات
وحدها جعل الكثرة وحدة محققة ومن هاهنا قالوا ان وجود شيء من الاجزاء في الحدود وانما هي موجودة في الحدود وان كانت
تلك الخصوصية مشخصة بحيث لو عرضا لنوع لم يكن فصلا فاذا انضافت الى الطبيعة حصتها ولا يكون الحصة في التحقيق الا الطبيعة
مع التسمية في ظرف المحفوظ على ان يكون التحفظ بالوصف وان كانت تلك الخصوصية هيئة مشخصة فاذا انضمت الى الطبيعة حصلها وجعلها
منطبقة على الشخص ان كان نسبة الشخص الى النوع نسبة الفصل الى الجنس على ما حققه البعض او حصلها من غير تحصيل الا من حيث الشخص
عن تلك النسبة على ما ذهب اليه المحققون واذا قد عرفت ذلك فنقول ان كان القيد خصوصية تحقيقية فالطبيعة ان اخذت مع الاطلاق
فيها ان الاطلاق مرآة كان معنى ذلك لحاظ طبيعة جنسية في وعاء التعرية على وجه يصح ان يحصل باي فصل كان من الفصول محصلة
لحظ بالذات ويرجع ذلك الى سلب اشتراط التحصيل بفصل دون فصل سلبا بسيطا وذلك لان الطبيعة لو لحظ هنا على الاطلاق
وهذا اللحاظ لا يمكن الا ان يكون السلب بسيطا وان اخذت على ان الاطلاق مرتفع فيه بها كان معنى ذلك ما ذكرت في الوجه الاول من
الالتفات ولكن لا يكون هذا الملحوظ ملحوظا بالذات بل بواسطة لحاظ اعتبار زائد او هو الاطلاق ويرجع الاطلاق على هذا الوجه الى جهة
سالبة المحمول وذلك لان هذا السلب قد لوحظ بالذات ولا يمكن لحظ على هذا الوجه الا ان يكون ووقع في الطرف عدولا ثبتت للمقسم يلي
محمولا لان الحكم عنه يكون الاطلاق قيدا وجوده والاحتمال انما هو في الملاحظة فاذا كان مرجع احدهما الى سلب بسيط وجب ان يكون مرجع
الآخر الى سلب المحمول وان اخذت من حيث هي هي اي مجردة عن كلا الشرطين خصوصية كان او اطلاقا كان يرجع الاطلاق على هذا الوجه الى
سالبة ليعتبر ولكن يجب ان يكون السلب بهذا الوجه سلبي لكنه نحو سائر الاعتبارات وان كانت تلك الاعتبارات نوعية او مشخصة
فيجب اضافة هذا السلب الى الاعتبار وان المخصصة ان لا تكون الطبيعة مخلوطة بشيء من الخصوصيات العقلية ولا ضافة الى ما كانت
شمولية وهي كالاطلاق وان دل والشمول والعموم الى غير ذلك اذ لا يلاحظ على وجه يصح ان تحصل باي فصل كان وتحصل محصلة
اي لا تكون ملحوظة على نسبة متشابهة جامعة للكثرة بها وكذا يجب ان يجعل هذا السلب غير ما كتبناه اذ لو اخذ على وجه لا يكون بها الملاحظة لعموم
الطبيعة لكل النوعين من العموم والخصوص والاعتبارات طبيعة مطلقة ولا مطلق الطبيعة والفرق بين الطبيعة على هذا الوجه وبين الطبيعة المطلقة
ان المعتبر فيها سلب بسيط كاشتراط او سلب الاعتبارات والمعتبر في الطبيعة المطلقة اشتراط سلب بسيط سائر الاعتبارات حتى السلب واشتراطه
وسيأتي تحقيق ذلك في موضوعات المسائل كلها ثم نقول ليس المطلق على احد النوعين كالمطلق على كل واحد فيما يلحقه من الاحكام و
وذلك لان الطبيعة اذا اخذت مع الاطلاق بعد لحق امور الاول ان هي بها لا تستدعي اي شيء من الافراد وذلك لان الافراد
انما يحصل بخصوصية كمقيدة والطبيعة المطلقة لم تكن خصوصية ولا مستلزمة لها لانها فاقدة لي جهة التحصيل ولكن لا يلزم من ذلك

الطبيعة وضع خصوصية معينة انتهى ان سلب الطبيعة يرجع الى سلب سائر الخصوصيات وذلك لان الفرد نفس الطبيعة على انها محصلة فاذا ارتفعت
نفس الطبيعة لم يبق هناك تحقق ودالطبيعة محققة الثالث لا يلزم من ارتفاع ارتفاع الطبيعة والا لزم من وضعها الفرد و
بطلوعي ما عرفت آنفا الرابع من وضع الخصوصية وضع الطبيعة ولا يلزم من سلب الطبيعة سلب الخصوصية وقد عرفت بطلانه
آنفا والا الطبيعة المأخوذة من حيث هي بل بشرط الاطلاق والخصوصية فهذا الكلام متجه لا على نحو سابق اذ هي انما ثبت
بكلية ولا جزئية وذلك انها لا افراد لها الا بقيد الاعتبارين اعني اخذها باعتبار كونها موجودة في الذهن وانها فرد لوحظت من
حيث هي فلا ريب ان الطبيعة اعتبار زائد من تلك الحيثية وراء ما يأتي فلانهم قد حققوا ان بطلان الخصوصية يلزمه بطلان
الطبيعة من تلك الحيثية فلو كانت كلية لزم من بطلانها بطلان سائر الخصوصيات فيلزم هذا يلزم من بطلان اية خصوصية فرضت
بطلان سائر الخصوصيات الخ وفساده بين اذ انها لو كانت جزئية لكانت بعض افرادها فرد من كلية الشركة لكانت ممتنعة فلم
يكن لحوق الابهام سيأتي عن قريب ان شاء الله تعالى انها تحقيق في هذا الموطن من اللحوظ اعتبار العموم وانها عامة من طبيعة اذ اخذت مع الاطلاق في
او الخصوصية وثانيها ان الطبيعة من تلك الحيثية لا يلزم من فرضها رفع شيء من الخصوصيات وذلك لانك قد عرفت ان هذا الاعتبار انما يلحقها
لان الفرد نفس الطبيعة على انها محصلة وهذا يلحق فرع تمح بنسبتها الى الكثرة وهذه النسبة ليست من عوارض نفس بل من عوارضها با
عتبار كونها الوجود في الذهن كما عرفت انفا وثالثها ان الطبيعة من تلك الحيثية يلزم رفعها من رفع الخصوصية وذلك لان الفرد بعينها
نفس الطبيعة في دعار الخلط فيكون رفعه رفعها وتحاققه ذلك لان طبيعة الجنس مثلا كالحيوان اذا قارنها الفصل تحصل كان نفس
حصتها [illegible] التحصيل على حقيقي في موضوع جعل الطبيعة نوعا كالانسان مثلا فالحيوان يتحد بالناطق نفس الانسان [illegible] الانسان بعينه
الحيوان هذا ثم اعلم ان الطبيعة التي صارت منطبقة على النوع ليست طبيعة مع الاطلاق وذلك لان التحصيل رفع الابهام فلا يكون
ولا الطبيعة مع الخصوصية لان الخصوصية مما يترتب على التحصيل فانطبق على طبيعة الفرد نفس طبيعة الجنس وبوالحق نفس الطبيعة من الخصو
الخصوصية والاطلاق فقد تحقق من مجموع ما ذكرنا ان النوع الفرد بازاء نفس الطبيعة وهو المطلوب بعينه ههنا ترددات لا بد من تنبيه
عليها اما اولا فلان كون الطبيعة نفس الفرد في دعار الخلط لا يستدعي الا ان تكون الطبيعة صادقة عليه والصدق لا يستدعي بطلان المحمول عند
بطلان الموضوع واما ثانيا فلان الحكم بنفس الفرد في دعار الخلط مع انه لا يلزم بطلانه من بطلان الفرد واما ثالثا فلان نفس الطبيعة اذا
انطبق ونفت بطلت الطبيعة مع الاطلاق صدقت [illegible] الاطلاق [illegible] فعلية الطبيعة جعلي هذا يلزم من بطلان الخصوصية بطلان
سائر الخصوصيات واما رابعا فلان نفي نفس الطبيعة اذا كان للافراد رفع الخصوصية كان نفس الطبيعة بازاء الخصوصية صدقة [illegible]
اللازم تحقق الملزوم مع ان نفي الطبيعة لا يلزم من وضعها الخصوصية وسببه تحقق [illegible] ان شاء الله تعالى والجواب اما عن الاول فهو ان
الطبيعة لها موطن من الخلط يليقها الكلام متى لفته على حسب اختلاف الموطن [illegible] الموطن الاول لوحظت بالنظر الى نفس
ذاتها من غير اعتبار العموم والخصوص وهذا الموطن هو موطن الماهية فقط ولا يعقل الحكم عليها في هذا الموطن بشيء من

الانواع

الانواع البينة مع شيء آخر سواء كان ذلك الشيء الآخر فردا او طبيعة اخرى ولا يمكن الحكم ببطلانها الفرد لا ببطلان الفرد وغيره
ببطلانها وبعد هذا الموطن آخر تلاحظ في هذا الموطن مخلوطة بعد توطينها عن وحدات بينا نية والحيثية المتعينة انما يوصفها
في هذا الموطن موطن الخلط والعوارض والوضع والحمل والجنسية والفصلية والنوعية والعرضية كلها انما يوصف الطبيعة في
هذا الموطن ثم ههنا موطن آخر للملاحظة ولا يحكم فيه هذا الموطن العقلي لاحظ العقل الطبيعة من حيث هي في اي موطن
وقعت يعرضها بنسبة التساوي والعموم نسبة وقوعها في الموطن الثاني من عوارض الثانية اذا عرفت ذلك فنقول قولك
لا يستدعي الا ان تكون الطبيعة صادقة عليه ان اريدت به ان كونها نفس الفرد معهم لا يستدعي الا ذلك ثم كيف وفي الموطن
الثالث ليس الا خلطا محضا والصدق لا يقوم الا بمجموع خلط والمواد وما الجواب عن الثاني فلان استلزام بطلان الفرد بطلان
الطبيعة انما هو بالنظر الى الموطن الثالث واعتبار الحيثية والاطلاق انما يلحق في الموطن الثاني فبطلان الفرد في الموطن
الثالث انما يلزم بطلان نفس الطبيعة وبطلان نفس الطبيعة لا يلزمه بطلانها من حيث انه جنس او حقيقة عامة حتى يلزم منه
بطلان سائر الخصوصيات واما الجواب عن الرابع فهو ان اللازم هو بطلان الفرد في الموطن الثالث هو بطلان الطبيعة على انها
كما عرفت واما بطلان الطبيعة من حيث هي على انها وقعت في الموطن الاول فلا يلزم بطلانها من حيث هي على انها نفس الفرد ولانه
ان بطلان الطبيعة على انها نفس الفرد كما انه لازم من بطلان الفرد كذلك نفي الطبيعة من حيث انها نفس الفرد بازاء نفي الفرد كذلك كلام
في البين اما ثانيا فنقول ان الطبيعة من تلك الحيثية اي لا بشرط الاطلاق والخصوصية لا يلزم من وضعها وضع الفرد و
يلزم من وضع الفرد وضعها ان الاول فلانها لو كانت كذلك لوجب من تحقق تحقق الفرد لكنها قد تتحقق في الموطن الاول وليس
هناك خلط وقد يتحقق في الموطن الثاني وهناك مبهمة فلا يلحقها الخصوصية واما الثاني فلان الطبيعة من تلك الحيثية قد تكون نفس
الخصوصية كما في الموطن الثالث فيكون الفرد ملزوما لها من حيث انها نفس الفرد فافهم انه قد اتفقت كلمتهم على انها من تلك
الحيثية في اي موطن وقعت عامة للطبيعة مع الاطلاق ولسائر الخصوصيات ولكن العموم لا يلحقها الا بوجودها في الموطن الثاني فيكون
قلت اذا كانت عامة كانت كلية واذا كانت نفس الفرد كانت جزئية وقد تقرر فيما سلف انها من تلك الحيثية ليست بكلية
ولا جزئية قلت سلب العموم والكلية عنها لا ينافي تكلمهما كسلب الخصوصية في الاعتقوم لا ينافي خصوصية وكسلب الحيوانية عن
الانسان بالقياس الى الانسان الذي ليس بحيوان وسلب الجزئية عنها لا ينافي ان تكون نفس الجزئي او موجودة بالجزئية في بعض المواطن
تحقيق هذا المقام على هذا النهج مما تفردت به وقد الهمني الى في دياجي النظر خالقه الهادي عطية ومنه الاستعانة بنيل الصواب
وهذا وجه الفرق بين مطلق الشيء والشيء المطلق اعني ما ذكرنا من كون الشيء ملحوظا مع الاطلاق الى الاطلاق مرة
او ملحوظا بدون الاطلاق وجه من وجوه الفرق فيصح ان يقال اذ لوحظ على الوجه الاول مطلق الشيء واذا لوحظ على الوجه
الثاني الشيء المطلق وقد سلك المحقق [illegible] وقد تبيه ههنا هذا المسلك من الفرق وقد يفرق بينهما بجعل الملحوظ على الوجه الاول

قوله لا ما توهم بعض الناس من ان المطلق الشي

الشي المطلق وعلي ان الخ مطلق الشي وقد مر الكلام فيها شرحا وتحقيقا

يرجع آه وذلك لانهم قد اجروا في موارد شتى لانهم علي العدمات المطلقة احكام العموم بالقياس الى العدمات خاصة بان جعلوا

العدمات الخاصة مستلزمة لعدمات مطلقة وجعلوا تعقل الاعدام المخصوصة ملزوما لتعقل الاعدام المطلقة ولا شك ان معنى

العدم المطلق سلب الوجود المطلق ومعنى العدم الخاص سلب الوجود ولو كان الشي يرجع الى الكلي الطبيعي ومطلق الشي مرجعه الى

الفرد المنتشر كان معنى العدم المطلق سلب الوجود الذي هو فرد وجود منتشر ما يكتنف من الوجودات مخصوصة فلم يصح شيء من العموم

المطلق ولا مطلق العدم للازما للعدمات الخاصة اما في العدم المطلق فلان سلب الوجود الذي هو كلي طبيعي بالنسبة الى افراده

يكون سلبا للعام احضا من العدم الخاص الذي هو سلب الوجود الخاص والعام لا يلزمه الاخص واما في مطلق العدم فلان الفرد المنتشر

مرجعه هو الى الكلي الطبيعي فحكمه حكم الكلي وهذا بخلاف ما اذا كان احدهما منفصلا عن الاخر بل هو حقيقة فانه يتم حينئذ اللزوم والعموم

اذا كان العدم العموم المطلق ولا يستقيم اذا كان مطلق العدم ولا يخفى عليك ان في العدم المطلق كيف وجيء احدهما الا الكلي المطلق

وصفا للوجود ويكون معناه سلب الوجود المطلق وثانيهما الكلي المطلق وصفا للنفي السلب فيلاحظ الوجود بدون الاطلاق ويكون السلب

المطلق الموجود وهذا ظاهر من اللفظ وبعضده الاستعمال فعلي هذا كان يرجع العدم المطلق الى سلب كان لكن وذلك السلب بجعله

كلا لازما للعدمات الخاصة هي سلوب خاصة ايضا ولعل الشارح في هذا الباب نظر الى قوله فالمطلق ان اخذ على الوجه الاول

علي ان لا يكون ملحوظا مع الاطلاق علي ان الاطلاق مرتبة قد عرفت كيفيته قوله وان اخذ علي الوجه الثاني آه اي

ان لا يكون الشي ملحوظا من حيث هو مع قطع النظر عن ان يلاحظ معه الاطلاق وقد سبق تحقيقه قوله فالعدم المطلق سلبه لاصل

حقيقة الوجود آه قد بين الفرق بين مطلق الشي والشي المطلق ثم بنى علي ذلك اصلا في هذا الباب وهو ان المطلق اذا

اخذ مع الاطلاق لا يلزم سلبه من سلب الخاص واذا اخذ وحده كان لازما سلبه من سلب الاخص فالان اخذ في كيفية

دفع الاشكال المذكور وبني علي ذلك اصل ممهد وتقرير الدفع ان يقال ما ذكرت من ان سلب الخاص لا يستلزم سلب المطلق انما يتم

فيما اذا كان المراد بالمطلق مطلق الشي لا الشي المطلق ههنا حيث ليس كذلك اذ الكلام في العدم المطلق ومعناه سلب

الوجود المطلق لا سلب مطلق الوجود فالعدم المطلق لكونه سلبا للوجود المطلق الذي قد لوحظ علي الوجه الثاني

فمعناه سلب لاصل حقيقة الوجود من غير ان يلاحظ معه شي فلا يخرج محققه من الوجودات الخاصة سلب المطلق علي هذا الوجه

لما كان لازما سلب الاخص كان العدم المطلق الذي هو سلوب الوجودات خاصة فاندفع الاشكال قوله ولانه للعدمات الخاصة

آه والسر في ذلك ان العدم المطلق سلب لاصل حقيقة الوجود من غير اعتبار العموم والخصوص في الوجود كان العدم كليا

طبيعيا منطبقا علي سائر العدمات الخاصة التي هي سلوب خاصة لوجودات خاصة انطباق الكلي علي افراده وهذا بخلاف ما اذا

اخذ الوجود مطلقا او خاصا فان سلبه لا ينطبق علي سائر العدمات وقد مر بيانه وذلك في قوله لتحقق سلب حقيقة آه

اي اصل

اى اصل حقيقة الوجود قوله عند سلب فرد منه آه اي من الوجود لانه قيل انا لا نعلم ان اصل حقيقة الوجود متحقق عند

سلب فرد منه فذلك ليس لانك قد عرفت ان معنى اصل حقيقة هو نفس الوجود من غير اعتبار الاطلاق والخصوص و

عند تحقق سلب فرد منه لا يتحقق سلب حقيقة مخصوصة لا سلب اصل حقيقة الوجود وان اراد به انه لا سلب حقيقة الوجود

اعم من ان يكون اصل الحقيقة او حقيقة مخصوصة فذلك لا يدل علي استلزام عدمات مخصوصة للعدم المطلق الذي هو سلب

لاصل حقيقة الوجود لانا نقول اذا تحقق سلب الوجود الخاص فقد تحقق اصل حقيقة الوجود وذلك لان الوجود الذي هو

الذي اضيف اليه السلب صار موصوفا بالخصوص بسبب الاضافة ليس وجودا كلان العموم قد ارتفع بالاضافة ولا اضافة كلان الخصوص

لاحق بنفس الوجود لا ان الوجود مخصوص فاذا تحقق سلب الوجود فقد تحقق سلب نفس الوجود من غير اعتبار العموم والخصوص وهو

يعني سلب اصل حقيقة الوجود فيكون ينبغي ان يتحقق مع التعميم قوله وبهذا يظهر ان في العدم المطلق اي مجموع ما ذكرناه من امور ثلثة

احدها ان العدم المطلق سلب لاصل حقيقة الوجود وثانيها انه لازم للعدمات الخاصة وثالثها ان هذا اللزوم لاجل تحقق سلب حقيقة الوجود

عند تحقق سلب فرد منه يظهر ثلثة امور الاول ان العدم المطلق فيه اضافة واحدة والثاني ان العدم الخاص فيه اضافتان والثالث ان احد

المضافين اعني العدم المطلق مطلق المطلق الاخر اعني العدم الخاص اما الاول فلان العدم المطلق اذا كان عبارة عن سلب اصل حقيقة الوجود

من حيث هو كان المعتبر فيه اضافة واحدة وهي الاضافة الى نفس الوجود من حيث هو واما الثاني فلانه لما علل لزوم العدم المطلق

للعدمات الخاصة بلزوم تحقق سلب حقيقة الوجود عند سلب فرد منه علم ان العدم الخاص انما هو سلب فرد من الوجود وان العدم الخاص

لكونه معنى مصدريا انتزاعيا ليست افراده الا حصصا نعتية بالاضافة الى هويات مخصوصة فحينئذ كان العدم سلبا مضافا الى

وجود اضيف الى هوية مخصوصة فكان في العدم الخاص كعدم زيد مثلا اضافتان احدهما اضافة السلب الى الوجود والثانية اضافة

الوجود الى زيد واما الثالث فلانه اذا تحقق سلب حقيقة الوجود وهو نفس الوجود عند تحقق سلب فرد منه وهو سلب وجود زيد مثلا كان

هذا السلب نفس ذلك السلب مع اعتبار زائد في هذا السلب وهو كون نفس الوجود الذي اضيف اليه السلب ههنا مضافا الى زيد مثلا و

لما كان هذا السلب عدما خاصا وذلك السلب عدما مطلقا كان العدم الخاص نفس العدم المطلق مع قيد زائد ومن البين ان الشيئين اذا كان احدهما نفس

الاخر مع قيد زائد كان هذا مقيدا والاخر مطلقا فثبت من ذلك ان احد المضافين وهو العدم المطلق مطلق المضاف الاخر وهو العدم

الخاص ولئن قال قائل ان الانسان اي انه فرد للحيوان كذلك انه فرد للماشي واذا تحقق سلبها لا تحقق سلب نفس حقيقة الوجود

الماشي وهي الجهة العارضة للانسان مع ان الماشي ليس مطلقا للانسان اذ الانسان ليس نفس الماشي مع قيد زائد فالتعليل المذكور اعني قوله لتحقق

سلبه آه وان استلزم لزوم العدم المطلق للعدمات الخاصة لكن لا يستلزم كون العدم المطلق مطلقا للعدم الخاص حتى المعلول الذي هو سلب حقيقة

متحقق فيما فيه سلب فرد منه قوله وفي العدم الخاص اضافتان آه تمهيد لدفع التحقيق ما ذكره بعضهم من ان احد المضافين مطلق للمضاف الاخر دفعا لتوهم عدم كون احدهما مطلقا بالنظر الى اخر وذلك لانه اذا كان احد السلبين مقيدا بالاضافة

السلب الى نفس حقيقة الوجود والاخرى اضافة نفس حقيقة الوجود الى الخاصة كانت نسبة السلب الخاص الى السلب المطلق كنسبة
الوجود الخاص الى الوجود المطلق فكما ان الوجود المطلق مطلق بالقياس الى الوجود الخاص وانهما وجودين لا يفارق الاخر
الا باضافة واحدة لذلك هذان السلبين اي السلب المطلق مطلق بالقياس الى السلب الاخر وما يفصل عنه الا باضافة وحقيقة
وهو اضافة الوجود الى الخصوصية وذلك لانه لو فرض احدهما عن الاخر فاما ان يكون ذلك الانفصال بانضمام الى السلب او بالنظر
الى المضاف او بالقياس الى الوجود الذي اضيف اليه السلب والكل باطل لان السلب الخاص هو السلب اضيف الى حقيقة باضافة
اولى وانما [illegible] باضافة ثانية اعني اضافة نفس حقيقة الوجود الى الخصوصية فكانت نسبته الى السلب المطلق كنسبة الخصوصية اليه
الشيخ فكان احدهما مطلق والاخر مقيدا وهو المطلوب فاندفع من ههنا ما يتوهم من كون احدهما ليس مطلق بالقياس الى الاخر فلا
يكون ذاتيا والذي ينشأ منه هذا الوهم هو توهم السلب على شاكلة الوجود فزعم ان الوجود كما انه قد يوخذ من حيث هو اي من غير اعتبار
[illegible] فيكون مطلق [illegible] مضافا فيكون مقيدا فكذلك ينبغي في السلب ان يوخذ من حيث هو اي من غير اعتبار زائد ان كان مطلقا ويبقى ان
يوخذ مضافا وان كان مقيدا فالسلب من حيث هو مطلق وسلب الوجود او سلب السلب لكونه مضافا مقيدا لكن هذا الوهم ساقط لان السلوب [illegible]
ما لم يكن تعقلها في نفسها [illegible] تتعقل بالقياس الى الوجود ومن ههنا قال الشيخ في منطق الشفاء ان الاعدام ليست معقولة الا بالعرض وان كان
كذلك كان اطلاقها وتقيدها بالقياس الى اطلاق الوجود وتقيده فالعدم المطلق والسلب المطلق رفع الوجود المطلق والعدم الخاص المقيد رفع الوجود المقيد
على كونهما [illegible] فيما قد سلف وبهذا ينبغي ان يحقق هذا المقام فلا حاجة الى ما توهم ان السلب المطلق اه يمكن ان يوجه هذا الوهم على الوجهين احدهما
ان يقال ان السلب المطلق معناه سلب الوجود المطلق فكان اخص من سلب خاص يعني سلب الوجود الخاص ضرورة ان سلب الاعم اخص من سلب الاخص فلم يكن
السلب المطلق مطلق بالقياس الى سلب خاص والا لم يكن اخص منه وثانيهما ان معنى السلب المطلق سلب الوجود المطلق وهو ايضا ليس مطلقا بالقياس الى
سلوب خاصة [illegible] مطلق بالقياس اليه سلوب مخصوصة اما هو سلب المطلق بعموم دافع السلب الذي كان الاطلاق وصفا لنفسه لا لما اضيف اليه السلب
ورد بان ليس [illegible] السلب المطلق ومنشأ الوهم اما على التقرير الاول فحمل المطلق على مطلق الشيء لا الشيء المطلق وعلى الثاني توهم ان المطلق ما كان
نفسه مطلق لا ما اضيف الى المطلق سواء كان المضاف اليه مطلق الشيء او الشيء المطلق والمقيد ما كان نفسه مقيدا لا ما اضيف الى المقيد وذلك
[illegible] من ان يكون احدهما [illegible] نفس الاخر مع قيد زائد والاول هو التقرير [illegible] لكن لا يكفي [illegible] اي السلب
وقد يقرر الدليل اه اي دليل المتن تقرير اخر اي لا كما قرره الشارح [illegible] والفرق بين التقريرين من وجهين الاول ان المقيد والمطلق
على تقرير الشارح [illegible] السلب المقيد والسلب المطلق وعلى تقرير المحشي هو الوجود المطلق والخاص والوجود المطلق والثاني ان التقرير
الشارح ليس فيه التفات الى الوجود الخاص بل الى الوجود المطلق ولا التفات على تقرير المحشي الى السلب المطلق بل الى السلب الخاص والحاصل
ان عبارة المتن تحتمل التقريرين [illegible] سلب هو عدم لا يعقل الا بعد الوجود المطلق الى هذا الكلام [illegible]
كلا التقريرين [illegible] على ما قرره [illegible] الكلام على ذلك [illegible] ان

بلغ

١٠٩

وذاتية السلب المطلق للسلوب الخاصة اظهر اه وكذا تعقل السلوب الخاصة بالكنه بما ينبغي ان يكون اظهر من تعقل الوجودات الخاصة كذلك وذلك
لان كون السلوب معقولات محضة اظهر من كون الوجودات كذلك واذا كانت معقولات محضة لم يكن لها حيثيات سوى مفهوماتها فكان تعقل مفهوماتها
هو تعقل مفهوماتها وتعقل المحضة لم يتوقف فذلك اما لان ذكر احدهما بناء على كون السلب معقولات محضة مبنى من الاخر لان كل واحد
منهما في قوة الاخر واما لان الاعدام لا تتعقل الا بالعرض بخلاف الوجودات فانها معقولة بالذات لا بالعرض وقد نص الشيخ على ذلك
في منطق الشفاء واذا كانت معقولة بالعرض لم يكن تعقلها بالكنه اظهر من تعقل الكنه الوجودات اذ كان الوجود على ذلك التقدير [illegible]
الموصوف بتعقل العدم والاقرب الى التحقيق هو الوجه الثاني لكن الاوفق بالمقام هو الوجه الاول [illegible] الوجه الثاني لا يثبت [illegible]
على الاخر كما لا يخفى فان قلت قد حققت انفا ان الوجود الخاص لا ينفصل عن الوجود المطلق الا بالاضافة فكان الوجود الخاص حصة من الوجود
المطلق وهكذا الفرق في السلب المطلق بالقياس الى السلب الخاص والفرق في ذاتية المطلق بالقياس الى الحصة [illegible] على حسب [illegible]
في ان تكون حقايق محصلة او مفهومات محضة كيف وان الجوهر وان كان لا يعتبر ان يكون ذاتيا بالقياس الى الجسم لكنه [illegible]
الجوهر وهكذا الحال في الحيوان بالقياس الى الانسان وهذا الحيوان الى غير ذلك قلت غاية ما يظهر فيما ذكرت ان مفهوم الوجود المطلق ذاتي لمفهوم
الوجود الخاص واما ان يكون حقيقة الوجود المطلق الذي يجوز ان يكون هذا المفهوم من عوارضه ذاتيا لحقيقة الوجود الخاص فلا يظهر الا [illegible]
حقيقة الوجود المطلق نفس هذا المفهوم وكان حقيقة الوجود الخاص نفس هذا المفهوم الخاص وهذا الامر ظاهر في السلوب دون الوجودات وكذا الفرق في
الجوهر بالقياس الى هذا الجوهر فان كون احد هذين المفهومين جزء من الاخر وان كان ظاهرا لكن كون حقيقة الجوهر التي يجوز ان يكون هذا المفهوم
[illegible] جزءا من حقيقة هذا الجوهر فلا يظهر العقليات ان تحقق حقيقة الجوهر نفس هذا المفهوم وكذا الحال في الحيوان بالقياس الى الانسان
الى غير ذلك [illegible] ولكن بقي ههنا سؤال وهو ان السلب المطلق لا يمكن ان يكون ذاتيا للسلب الخاص الا ان يكون الوجود المطلق ذاتيا للوجود الخاص فذلك ظاهر
لان سلب الشيء ليس ذاتيا لسلب الانسان اذ ليس سلبا [illegible] نفس سلب الشيء [illegible] فنقول انه لم يثبت الوجود في مفهومات محضة
وجاز ان لا يكون حقيقة الوجود المطلق ذاتيا لحقيقة الخاص كذلك يجوز ان لا يكون السلب المضاف الى حقيقة الوجود المطلق ذاتيا للسلب المضاف
الى حقيقة الوجود الخاص وان كان السلب منحصرا في كونه [illegible] هذا السؤال [illegible] ان يوجه ما اختاره الشارح [illegible] الدليل
على ما قرره لان العدم المطلق لا يعقل الا بالعرض والمعقول بالذات انما هو الوجود فالعدم سواء كان مستقلا او الوجود [illegible] القياس
الى الوجود بخلاف الوجود الخاص فانه لا يكون [illegible] تعقل الوجود المطلق الا ان يكون معقولا بالكنه [illegible] الدليل
لو لم [illegible] تعقل الفصل على الدليل المذكور في المتن وتقريره [illegible] ما ذكرت من الدليل على امتناع تعقل كنه الوجود
يجري في تعقل الوجود والعدم ولو بالوجه [illegible] في الوجود [illegible] الوجود ولو بالوجه [illegible] التمييز [illegible]
ليس غيره وهو سلب مخصوص يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو عدم مطلق وهو لا يعقل الا بعد تعقل الوجود المطلق فيلزم الدور
لتوقف تعقل كل واحد من الوجود والعدم على الاخر واما [illegible] في العدم فنقول يمتنع ان يكون العدم معقولا ولو بالوجه [illegible]

بتميزه عن غيره ومنع التميز انه ليس فيه دور لسلب مخصوص يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق الذي هو العدم المطلق فيلزم الدور لتوقف تعقل
كل واحد من العدم المطلق والوجود المخصوص على تعقل الآخر لكن الوجود والعدم ليسا مما يمتنع تصورهما ولو باعتبار ما والا امتنع الحكم عليهما ب
امتناع التصور هذا ولكن لقائل ان يمنع بطلان امتناع تصور الوجود والعدم بوجه ما ولئن قيل لو امتنع تصورهما بوجه لامتنع الحكم
عليهما بامتناع التصور قلت يجوز ان يكون الحكم عليهما كالحكم على المجهول المطلق والمعدوم المطلق **قوله** والحل انه لا يلزم من تعريف الا ما ذكرت
من الدليل الحاكي في … المحقق اعني امتناع تصورها بالوجه وجب ان لا يكون الموقوف عليه في تصورها بوجه واحد بل الوجه المخصوص
موقوفا على تميزه الذي هو سلب خاص موقوف تعقله على تعقل سلب مطلق ويتوقف تعقل السلب المطلق الذي هو عدم مطلق على تصور
الوجود لكن لا بهذا الوجه المخصوص بل بوجه مخصوص آخر وكذا الامر في العدم المطلق اذ يجوز ان يكون متصورا بوجه مخصوص ويكون
تصوره بهذا الوجه المخصوص موقوفا على تميزه الذي هو سلب مخصوص ويكون هذا السلب المخصوص يتوقف تعقله على تعقل السلب
المطلق الذي هو العدم المطلق بوجه مخصوص آخر لم يكن ذلك الوجه الآخر نفس هذا الوجه المخصوص فح لا يلزم توقف الشيء على نفسه
هذا ولكن بقي ههنا بحث من وجهين الاول ان ما ذكرت من الحل كما اجبت هنا كذلك يمكن ان يجاب به عن اصل الدليل اذ يجوز ان يقال هو
توقف هو تصور الكنه والموقوف عليه هو التصور بوجه ما فلا يلزم الدور الثاني ان التصور بالوجه الآخر الذي توقف عليه التصور بهذا الوجه المخصوص
لا بد فيه من تميز وسلب مخصوص يتوقف تعقله على تعقل سلب مطلق موقوف تعقله على تعقل وجود مطلق وهذا التعقل للوجود اما بهذا الوجه
هذا الوجه فيعود الدور او على وجه آخر والتسلسل فينتهي الى تعقل كنه الوجود ولا بد في هذا التعقل ايضا من التميز فيلزم احد الامرين اما توقف
كل واحد من تصور الوجود بالكنه وبالوجه على الآخر او تصور الوجود بالكنه على نفسه من حيث هو بوجه الوجه حتى يتبين ههنا ان المتعقل
المذكور لا يفيد … وفيه ما عرفت **قوله** والا لكان التصور مستلزما للتميز او يتوقف … الى الجواب … بامتناع الاستدلال المذكور في المتن وتوجيه
فلا نسلم ان تصور الوجود انما يكون بتميزه بان يكون التصور للوجود حاصلا من تصور تميزه عن غيره حتى يلزم ما يلزم بل يكفي ما يلزم في …
ان الوجود على وجه كونه متصورا يكفيه لتصوره مستلزما لتصور تميزه عن غيره وغاية ما لزم من ذلك هو توقف لازم الشيء اعني تصور التميز على
ذلك الشيء اعني تصور الوجود ولا استحالة في ذلك ولا استحالة فيه اذ اي فساد ذكرنا في ان يكون شيئان متصورين ويكون احد التصورين
مستلزما للتصور الآخر يكون هذا التصور موقوفا على ذلك التصور كيف ولو استحال ذلك لكان باب التحديد لان تصور المحدود لازم لتصور الحد وموقوف
عليه وانما المستحيل توقف تصور الشيء على تصور شيء يتوقف تصوره على تصور ذلك الشيء ويمكن توجيه الكلام بوجه آخر وهو ان يقال
لا نسلم ان تصور الوجود انما يكون بتميزه بل مستلزم لتميزه في نفس الامر فغاية ما لزم هو توقف لازم الشيء اعني التميز في نفس الامر على ذلك الشيء
اعني تصور الوجود ولا استحالة فيه والفرق بين الجواب على هذا التوجيه والجواب المذكور في الحاشية ان الجواب هناك ان تصور التميز وان كان مما
يتوقف على تصور الوجود لكن تمنع توقف تصور الوجود على تصوره والتميز في نفس الامر وان كان مما يتوقف عليه تصور الوجود لكن تمنع ان
التميز في نفس الامر يتوقف على تصور الوجود وحاصل هذا الجواب منع توقف تصور الوجود على … التميز في نفس الامر الذي يتوقف على

تصور

تصور الوجود **قوله** لان هذا البحث ان كان مستقلا بالموجهية اي فيه انه يلزم ان لا يكون العلم مشتركا بين الحضوريات والحصوليات مرتبة
ذكره المحقق بين اصحابها فالوجه ان يقال المعهود المتبادر منه عند الاطلاق الوجود الحصولي لا الانكشاف المتبادر من … الحصولية والا فحمل
عدم الاشتراك كما لوحنا اليه آنفا اي بقولنا ان الوجود امر انتزاعي فلا يمكن ان يعلم الا بالعلم الحصولي حيث يعلم الحصولي منه الحصول
بصفات النفس ليست صفاتها الانتزاعية بل انما هي الصفات العينية **قوله** وان فرض كون الوجود الخاص اي الوجود الخاص مصداق
الحمل هو نفس ذواتها العينية الموجودة في الخارج من حيث انها مجعولة بجعل البسيط وانما قال وان فرض اشارة الى ان علم النفس بالوجود الخاص
ليس حضوريا … وذلك لان الوجود الخاص ليس نفس ذواتها العينية الحاضرة عند النفس بل هي من حيث انها مستندة الى الجاعل البسيط وذلك
انها تلك الحيثية ليست حاضرة عند النفس لان تلك الحيثية المذكورة ليست من صفاتها العينية بل الانتزاعات العقلية **قوله** فالوجود المطلق ليس
كذلك اي بل لا نسلم ان علم النفس بوجودها الحقيقي حضوري ولو تنزلنا عن ذلك فانما يكون الوجود الخاص معلوما للنفس علما حضوريا فليس
كلامنا فيه وانما الكلام في الوجود المطلق والوجود المطلق الذي هو جنس للوجود الخاص ليس مما يعلم بعلم حضوري **قوله** لان العلم
ثبات معلوم اي وذلك لانك قد عرفت فيما تقدم انه ليس شيء من الاجزاء الحقيقية وجود في المحدود بل وجودها انما هي في المحدود واذا
لم يكن موجودة في المعدومة الحاضرة عند النفس انما هي ذات المحدود لم تكن حاضرة عند النفس اذ المقرر في الوجود هذا على تقدير …
القول بكون الاجزاء الذهنية اجزاء للاجزاء الخارجية واما على تقدير القول بذلك في الوجه في ذلك ما اشير اليه آنفا …
قوله ولعرض عرضياته اي بعض عوارضه وهي العوارض الانتزاعية واما منشأ انتزاعها فلذلك لانه ليس شيء من الموجودات معلوما بالحضوري
وذلك **قوله** لان الاجتماع اي عرفت ان اجتماع المثلين محال سواء كان مستقلا او منضما وعرفت ان الاستحالة منه من وجوه
عبارة المص على اربعة اوجه بناء الوجهين الاولين على الاول وبناء الوجهين الآخرين على الثاني والحكم على الاولين بالظهور وعلى الآخرين
بالاحتمال وتجويز الوهم اما الاولان فهما انه لقائل ان يمنع مطلقا اجتماع المثلين لكون الامرين المتشاركين في الماهية النوعية حالين
في محل واحد ولئن سلمنا ان المثلين ليسا الا ما يكونان فردين للماهية النوعية اذ لا يقال للماهية بالقياس الى الفرد انهما مشتركان في
الماهية ويجب ان تكون الماهية النوعية لاحدهما نفس الماهية النوعية للآخر وان كان الآخر كذلك فلا نسلم انه يمتنع … حالة
الصورة الكلية والوجود الجزئي انما هو لاجل ان الصورة الكلية ماهية كلية والوجود جزئي فلا تماثل بينهما … لاجل
ان الصورة الكلية شبح ومثال للوجود الجزئي القائم بالنفس وليس بينهما تماثل اذ ليس بين الوجود وشبحه اتحاد في الماهية …
… بين الوجهين اما في الاول فلان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية فلفظ انه يمنع لاجل ان الصورة الكلية …
كلية والوجود الجزئي وجزئي جزئياته واما في الثاني فلان الكلام لما تم في الوجود الذهني على قولين منهم من انكر الوجود الذهني
ومنهم من قال به وكذلك القائلون بالوجود الذهني فريقان منهم من قال الموجود في الذهن ماهيات الاشياء ومنهم من ذهب
الى ان الموجود فيه انما هو اشباحها وشبهها لا انفس ماهياتها ولما كان الجواب الاول مبنيا على القول بالوجود الذهني بنا …

على اختيار احد المذهبين في هذا الباب كما للنظر ان هذا المنع لكونه مبنيا على تسليم القول بالوجود الذهني يجوز لاحد القولين باب
الوجود الذهني وهو القول بوجود الاشياء في الذهن بانفسها لا باشباحها [illegible] انما نسلم لو لم يكن التصور مستلزما للوجود الذهني
ولكن نسلم فلا نسلم ان الوجود الذهني انما هو بحصول الاشياء بماهياتها حتى يلزم المماثلة الصورة الكلية للوجود الجزئي [illegible]
واحدة لم لا يجوز ان يكون الوجود الذهني حصول الاشياء باشباحها ولا اتحاد في الماهية بين الشي وشبحه فلا يلزم مماثلة الصورة الكلية التي
هي شبح للوجود الذهني الجزئي [illegible] الوجهين الاخرين في [illegible] اجتماع المثلين على نوعين جائز [illegible] اما المستحيل فما
يتعلق وهو ان يكون الاجتماع بحيث يرتفع الامتياز بينهما في نفس الامر واما الجائز فما لم يكن كذلك اذا تحقق ذلك فنقول يحتمل [illegible]
يكون هذا المنع منعا للمماثلة المستحيلة بين الصورة الكلية الذهنية التي حصلت في الذهن [illegible] وصارت متشخصة بتشخصات و
بين الجزئي المتشخص بالتشخص الخارجي اعني الوجود الجزئي الثابت للنفس وذلك لان الصورة الذهنية القائمة بالنفس والمتشخص بالتشخص
الخارجي وان كانا متحدين في الماهية النوعية ومجتمعين في محل واحد بناء على اتحاد العلم بالمعلوم بالذات [illegible] النفس لكن ليس
هذا الاجتماع بحيث يرتفع الامتياز بينهما بالكلية [illegible] والذي يدل على ذلك [illegible] فلانه لو كان [illegible] رفع احدهما
نفي الاخر [illegible] الصورة الذهنية للوجود القائم الذهني [illegible] على ذلك التقدير [illegible]
ذاتية بالقياس الى التعقل [illegible] الوجود [illegible] فيلزم ان يكون النفس دائما في مرتبة العقل المستفاد اذ لا تعقل النفس عن وجودها على
تقدير [illegible] على ذلك التقدير يجب ان يكون هذا التعقل حضوريا بناء على ان التعقل النفسي لوجودها الجزئي حضوري [illegible]
نفي للاخر [illegible] على ذلك التقدير يجعل احدهما متشخصا بتشخصات ذهنية والاخر متشخصا بتشخصات خارجية [illegible]
كل ذلك كلام [illegible] فنرجع الى ما كنا بصدده فنقول ويحتمل ايضا ان يكون [illegible] الجواب منعا للمماثلة المستحيلة بين الشي الحاصل بنفسه [illegible]
[illegible] الصورة فليس قبل الشي [illegible] بصورته هو الصورة الكلية المتشخصة بالتشخص الذهني والشي الحاصل بنفسه هو الجزئي المتشخص بالتشخص الخارجي
الفرق بين الوجهين [illegible] المثلين [illegible] بالوجه الاول منع التماثل المستحيل بين الامرين المتشخصين احدهما بالماهية المتشخصة [illegible]
المتشخص بتشخص خارجي والمراد بالوجه الثاني منع التماثل المستحيل بين الماهيتين الكليتين احدهما الصورة الكلية الحاصلة في الذهن حصوله
ظلية وثانيهما الماهية الكلية الموجودة في ضمن فرده اعني وجود عينيا فالاول هو الشي اي الوجود الحاصل بحصول صورة المعقول في
الذهن والثاني هو الشي الحاصل بحصول صورة فرد العيني وانما حكم بالاحتمال في بيان الوجهين [illegible]
غير [illegible] بالنفس اذ المراد الصورة الكلية من حيث هي كلية فلا يتعين الاحتمال الاول لان [illegible]
هي التي [illegible] بالنفس وصارت متشخصة بتشخصها على ان يحمل اللام للعهد وذلك مستبعد [illegible] الوجود الجزئي [illegible]
للنفس هو الوجود الجزئي فلا يتعين الاحتمال الثاني لان [illegible] في توجيه الكلام [illegible] مماثلة الصورة الكلية
الحاصلة في الذهن للصورة الكلية الحاصلة في ضمن الوجود الجزئي الثابت للنفس ولكن ذلك [illegible] الفاضل

المحقق

المحقق في هذا المقام على الوجه الاول وهو الظاهر من عبارة المصنف والشارح [illegible] وهذا اوجه [illegible] ان اكثر
بل جميعها لا يخلو عن ضرب من التمحل فتعين الوجه الاول وان كان يساعده ظاهر كلام المعلل والشارح [illegible] لكن لا يلايم الا
ستدلال على ما حققه [illegible] المحقق وذلك لتعين الاول ان المراد بالوجود المنضم [illegible] الوجود الحاصل في الذهن و
المتشخص بتشخصات ذهنية لان الحاصل في الذهن ليس الا المتشخص بالذهن [illegible] الكلية [illegible]
وان كان كذلك كان الحاصل في الذهن فردا من الوجود المطلق فدعوى التماثل في الاستدلال انما هو بين الفردين لا بين الماهية الكلية
وفردها الثاني ان دعوى التماثل بين الكلي وفرده مما لا [illegible] عاقل فلا ينبغي ان يحمل كلام المستدل على ذلك [illegible]
الكتب اجيب عن الاستدلال المذكور بان الوجود المنضم [illegible] كلية ووجود النفس فرد منه ولا مماثلة بين الكلي وفرده وذلك [illegible]
حمل الكلام على ظاهر الجواب فاحتمل المقام وجوها احدها ان يحمل على ظاهره على ما ذكرناه وثانيها ان يراد بالوجودين الصورتان
المتشخصتان احدهما الوجود القائم بالنفس والاخر الماهية الكلية المتشخصة بتشخصات ذهنية على ان الحاصل في الذهن نفس حقيقة
الشي وهو الوجه الثالث او شبحه وهو الوجه الثاني ويراد نفس الماهيتين الكليتين احدهما الماهية المعقولة والاخر الماهية الموجودة في
ضمن فرده المعين وهو الوجه الرابع وفي الوجه الرابع [illegible] الى الفاضل [illegible] حيث [illegible] على المصنف حين اجاب بمنع التماثل بين الصورة
الكلية والوجود فقال [illegible] الصورة الكلية متحققة في ضمن الوجود الجزئي فالمحذور بحاله ثم اجاب بقوله [illegible] الوجود متحققة في
الوجود الجزئي لا يستلزم كونها صورة [illegible] بخلاف الصورة الكلية في النفس فلا مماثلة اصلا قوله الاولى الا ان يقال ان الممتنع
[illegible] قيام المثلين [illegible] ان منع قيام الاعراض على ما تقدم تحقيقه في مقدمة الموقف هو اختصاص النعت [illegible]
العرض في [illegible] قيام الاعراض فالاولى ان يقال ان الممتنع هو [illegible] المثلين بمحل واحد على نحو [illegible] القيام في
[illegible] والوجود القائم مع الحاصل في الذهن كذلك اذ [illegible] الثاني وان كان [illegible] الاول انتزاعي [illegible]
حل كلام الشارح [illegible] على ذلك [illegible] توجيه الكلام بوجه اخر وهو ان يقال [illegible] قيام المثلين بمحل واحد
[illegible] كقيام السوادين [illegible] بجسم واحد [illegible] المثلين بمحل واحد [illegible] انتزاعي [illegible] الوجودين والاضافتين
والحدوثين الى غير ذلك بشي واحد فالاولى ان يقال ان الممتنع هو [illegible] المثلين بمحل واحد على نحو واحد بان يكون كل من الا
[illegible] كما في الامثال العينية او يكون كل منهما انتزاعيا كما في الامثال الانتزاعية والتوجيه الثاني هو الاوجه
والاول ادق [illegible] ما قيل في هذا المقام قوله لان الالتحاق [illegible] ان الالتحاق [illegible] حقيقة الوجود في
مصداق حمل الوصف [illegible] الجزئية [illegible] الكلية [illegible] وهو ان يكون الموصوف موجودا في الخارج [illegible]
الوصف ايضا موجودا فيه يسمى [illegible] في الاعيان [illegible] وتسمى تلك الاوصاف [illegible] وان لم يكن ذلك الوصف
موجودا في الخارج بل كان منتزعا عن موصوفه [illegible] يسمى [illegible] انتزاعيا وتسمى هذه الاوصاف

اوصاف انتزاعية **قوله** والاستحالة فيه آه اي في اتصاف النفي بالوجود على مذهب النحويين **قوله** والا لبطل اتصاف النفس بالاوصاف الانتزاعية لكي اي بناء الاوصاف الانتزاعية كالامكان والعلية والوحدة اي غير ذلك وذلك لانها منقودة بلا خلاف فيلزم اجتماع الامثال **قوله** فافهم اه اشارة الى دخل باحتمال التوجيه الاول فيان يقال لا نسلم ان الصورة الذهنية قائمة بالذهن قيام الوصف اذ ليس اختصاصها بالذهن ناعت ولا يلزم ان جهة الذهن عند تعقل ماهية الزوج وايضا التوجيه الثاني علانهم جعلوا المتكلمين من اقسام الموجودين في الخارج على ما سيأتي كما يقال العالم اعيان واعراض وصفات الذات ليست عين الذات ولا غيرها والاشياء كان لها وجود في الاعيان كذلك لها وجود في الاذهان **قوله** الخ والمراد بالوجود للغير اه ذكر بعض المتأخرين في هذا المقام حيث قال المراد في نفسه هو الموجود بالوجود المحمولي والموجود لغيره هو الموجود بالوجود الرابطي والمعدوم في نفسه هو المعدوم بالعدم المحمولي والمعدوم لغيره هو المعدوم بالعدم الرابطي **قوله** وبما في حكمها اه كالاحوال للنفي كالخارج للاعراض في ان موصوفاتها وسائط في وجودها في الثبوت فانواع او في العروض فاحوال **قوله** اي المعنى الغير المستقل بالمفهومية آه انما قال ذلك لان الوجود الرابطي قد يطلق على وجود الجسم في الحيز اي المكان المخصوص او الزمان وعلى وجود الاعراض بالنسبة الى موصوفاتها وقد تقدم تحقيق ذلك فيما سبق لان تعريف مفهوم المشتق بمفهوم مشتق آخر نظرا الى قوله الوجود ثبوت العين فان قيل فعرف الموجود بالمنقسم الى فاعل ومنفعل او المنقسم الى حادث وقديم المنقسم مشتق ولا يقال الوجود هو الانقسام الى فاعل ومنفعل او الانقسام الى حادث وقديم قلت المراد ان مفهوم المشتق اذا صار معروفا بمفهوم مشتق آخر يعني ان المفهوم من نفس مفهوم ذلك بان يكون احد المشتقين مرادفا للاخر وليس التعريف الموجود بالمنقسم على هذه الطويل لكون المنقسم حالا من احواله وتحقيق امر مشتق متوقعية المبادي لان هذا ناظر الى قوله بانه ينقسم الشيء الى فاعل ومنفعل او الى حادث وقديم وانما يصح ان يعلم الشيء اذا خبر عنه اذ في جميع هذه الامور وانما تعريف ماهية اعني الوجود من تحقيق امر مشتق ثم هو الذي يخطر بالبال في توجيه عبارة الفاضل المحشي وهو الموافق لما ذكره بعض المحصلين في تحقيق كلام السعد كما سيأتي ولكن بقي ههنا بحث وهو ان يقال ان هذا تعريف مفهوم بمفهوم مشتق آخر ان اراد بذلك مفهومين يكون احدهما عين الآخر كان التعريف لفظيا اذ ليس هو محل النزاع على ان الاثبات ليس مفهوم نفس الموجود عند اصحاب هذا التعريف والا لم يكن له نكتة في لفظ العين فانه وان اراد بذلك مطلق المفهومين سواء كان بينهما اتحاد او لم يكن فاستلزم احد التعريفين الآخر كيف وقد يكون احدهما مغايرا للآخر كالضحك والتعجب مع ان المعرف يصح ان يقع معرفا للضاحك هذا ويمكن ان يقال قوله ان تعريف مفهوم المشتق بمفهوم مشتق آخر اشارة الى تحقيق ما ورد بعض المحققين في هذا المقام حيث قال ان السؤال عن المشتق على وجهين احدهما ان يكون من نفس مفهومه وثانيهما ان اجيب بمشتق آخر فذلك يكون تعريفا لما هو المشتق وقد يكون السؤال في هذا المقام بمعنى الشيء بل الاكثر والاولى ان يسأل بلفظ المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم كالماهية وبها الاستفسار يتعلق بما هو مفهوم الاشتقاق

مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك يقال ما الحركة وهو ما به الخروج من القوة الى الفعل على التدريج فذلك هو تعريف حقيقة الحركة بالخروج لا المتحرك ليكن التعريف ثانيهما ان يكون السؤال عما يصدق عليه المشتق الذي علم بوجه واريد ان يعلم بوجه آخر فذلك لا يكون تعريفا لما هو الاشتقاق بل ما هو الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان الذي علم بوجه الضاحك ويراد ان يعلم بوجه آخر وقيل هو الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضاحك بالكتابة كيف ولا يمكن حمله عليه انتهى كلامه ومن ههنا قد اندفع التردد الذي اورده على المحشي لكن بقي ههنا اشكال من وجهين احدهما ما اورده المحقق الدواني في الحواشي القديمة على هذا الاصل حيث قال ان التعريف بمفهوم احد المشتقين بالآخر انما يكون لتعريف المفهوم احدهما بين بالآخر اذ لكان التعريف حدا او اما الرسم فذلك عزيز فان المفهومين اذا كانا متساويين فلان لم يصدق المبدأ على المبدأ فلم يجز تعريف احدهما بالآخر كالضحك والتعجب ثم قال لا يقال المتعجب لا يصدق على مفهوم الضاحك بل على افراده فكيف تعريف مفهومه به لانا نقول المعتبر في المعرف صدقه على افراد المعرف حيث اطلق الصدق على الاعم في كلامهم فراد به ذلك على انا لا نسلم ان المتعجب لا يصدق على مفهوم الضاحك اعني الضاحك لا بشرط شيء فان الضاحك المفرد مستلزم للماهية لا بشرط شيء بل انما لا يصدق على المفهوم المقيد بالاطلاق وهو من الامور الذهنية انتهى كلامه وفيه نظر لانا نقرر صحة ما اورده الدواني لا يستقيم ما ذكره المحشي لان المراد بالتعريف في قوله لان تعريف مفهوم المشتق الخ تعريف حدا على ما يقتضيه المقام لا مطلق التعريف وثانيهما ما ذكره بعض المحققين وهو انه على ذلك التقدير يلزم ان يعرف الوجود بالامكان والانقسام وليس شيء منهما مما يحمل على الوجود الا بالتكلف ويمكن ان يجاب عن ذلك من وجهين الاول ان يجوز ان يكون التعريف الاول لمفهوم الموجود والباقي لما يصدق عليه من حيث هو كذلك والثاني منع صدق تلك الامور على الوجود على ذلك التقدير الى الجمهور يعرفون منع الوجود وآه اورد بعض الافاضل ههنا نظرا حاصله انه يجوز ان يعرف الجمهور الوجود بالبديهة ولا يعرفون كنهه من هذه التعريفات تعريفه بالكنه فاشار الفاضل المحشي الى الجواب بقوله ان هذه التعريفات لو كانت تعريفات لكنه الوجود لكانت بينة الثبوت للوجود وكان الجمهور يعرفون الوجود بهذه الامور التي عرفا الوجود بالنسبة اليها والتالي فاسد فكذا المقدم لما اشرنا فان الحد يجب ان يكون بين الثبوت للمحدود والتالي فلان هذه الامور ليست بينة الثبوت للوجود على ما دل عليه كلام الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء **قوله** فان الحد يجب ان يكون بين الثبوت للمحدود لا يحتمل للنفي وجه بحث لان ان اراد بذلك ان الحد يجب ان يكون كنهه حاصلا اجمالا يجب ان يكون الحد بجميع اجزائه بين الثبوت له فذلك لا يقتضيه نفيا او المعرف و ان يقول ان الجمهور انما لم يعرفوا الوجود بهذه الامور لانهم لم يتصوروا الوجود بكنهه اجمالا بل انما تصوروه بوجه من وجوه عرضية يمتاز به عن الغير والحد انما يكون بين الثبوت للمحدود على التقدير الاول دون الثاني وان اراد بذلك ان الحد حال ما يكون بين الثبوت للمحدود فذلك مما لا يقول كيف وان الشيخ

في السلوك من ماهيته بيان النقار ان المحمول في المسئلة على ابطال الاينية ونطلب فاحل عنه لا التي هو مجهول اللمية ونطلب المينة
دون الانية لا يجوز ان يكون طبيعة جنس او فصل او شيئا مجتمعا منهما اذا كانت طبيعة الموضوع محصلة عار المحمولات الذاتية
التي توخذ في حد الشي كيمان تكون بينة الوجود له اذ حق الشي كما قد علمت وان كان يكون في بعضها ان يبين
بحد اوسط لكن ليس كل بيان بحد اوسط هو قياس فان الاوليات قد يمكن ان يبين بوجه ما كحد اوسط فلان ان
يحمل الحد الاوسط على المحمول او رسمه او يحمل الحد الاوسط كذلك الاصغر فيتوسط بين الموضوع وبين المحمول وليس بقياس وذلك بحسب
عند التحقيق فان القياس انما يكون قياسا على الاثبات واللامانة اذا كان على خفي الاثبات ويكون قياسا على اللم كان على
خفي اللم ثم قال بعد ذلك وايضا قد برهن على وجود الشي اما اذا كان عرف بعوارضه ولم يكن تحقق مثلا عرف من جهة ما هو منسوب
الى الشي او له فعل او انفعال ولم يكن عرف ذاته مثلا اذا نطلب هل النفس بينات ولكن عرفناها من جهة ما هي مضافة الى البدن
ويكال لم [illegible] منه على ان كون الحدين الاينية للمحدود انما هو على تقدير كون المحدود معلوم الذات بذاته لا باعتبارات عرضية و
ايضا قال في الرابعة من فصل بيان الشفاء الاجزاء الحدية بعينها للمحدود واذا كان حصل ذاته في الوهم مجملا وكانت الحاجة الى
تجريده فان اخطار ذلك المجمل يكون بينة فلا يحتاج الى بيان وحاصله فيبان كون الحد بين الاينية للمحدود ولا حاجة فيه [illegible] كنهه
المحدود وتحصيل اجمالي وقد افادنا الشيخ من هينا امورا منها ان اذا الشي يجوز ان يكون معلوم الكنه ويكون محتاجا الى التجريد
ومنها ان المعلوم في حالتي الاجمال والتفصيل واحد والتفاوت انما هو في العلم على ما هو التحقيق ومنها ان في العلم بكنه الشي يجب
ان يكون جميع الاجزاء معلومة بانفسها ما نعيت [illegible] الفاضل المحشي بناء قد سبق ان العلم بالكنه لا يستلزم العلم بشي من اجزاءه ساقط وذلك
لان الشيخ قد صرح مرارا في كتبه من الشفاء والنجاة الى غير ذلك ان الحد التام لا يتم الا بعد الاحاطة بجميع اجزاءه وقد ذكر هينا ان
الذاتيات بينة الثبوت للمحدود بعيان حصلت ذاته في الوهم مجملا وليست بينة الثبوت للمحدود لو لم تحقق ذاته اجمالا
بل عرف بوجوه عرضية فانه اذا حصل ذات المحدود مجملا فاما ان لا يكون ذلك بحصول علم بجميع اجزاءه لا كما ولا وجها فكونها بينة
الانية على تقدير حصول المحدود مع الحصول ومعنى تقدير ان لا يكون تصور الجميع عرض بعضها او بنسبة الاجزاء الى المحدود فهذا
الحصول [illegible] كلام المحقق سواء قبلت صارت بينة الانية عند هذا الحصول دون ذلك على ان الاجزاء بالجميع ذلك الحصول
معلومة وان ليس ذلك العلم على الوجه ما هو [illegible] تبين ان ذلك العلم على تحقيقه الاجزاء ومعلوم لو كانت الاجزاء عند ذلك الحصول معلومة
كذلك لزم في العلم بكنه الشي انقلاب التصور من تصور الكنه الى التصور بالكنه فيكون المعقد بالذات معقولا بالعرض والمعلوم بالذات
معلوما بالعرض [illegible] وعدم الفرق بين الاجمال والتفصيل للعقل اذ حصلت الذات في الوهم اجمالا في الوهم اجمالا
فاجزاؤها [illegible] لكن معلومة عندنا لكن بالذات لما صارت منكشفة مفصلة لديها صارت الاجزاء بينة الانية لان الاجزاء
بينة لها ما تركب منها فلما انكشف المركب لكونه صارت الاجزاء بينة الانية بسبب تلك البينة لانها تحقق اذا لم يكن

لحصول

لحصول الذات وحصل في معرفة الاجزاء كانت نسبتها الى تلك الاجزاء كنسبتها الى غيرها ما بين الانية وكانت نسبة الا
جزاء وكانت نسبة الاجزاء الى الذات عند حصول الذات بعينها نسبتها اليها عند حصولها بوجه من الوجوه العرضية كل ذلك كلام وقع في
البين فلنرجع الى ما نحن بصدده فنقول واما ان العلم الاجمالي لا يستلزم العلم ببعض المعلوم [illegible] ان المعلوم في العلم بالشي بالوجه ما
هي الوجه وان المعلوم بالعرض [illegible] ان المتعلق الى الشي [illegible] لا يكون المعقد معلوما بالذات وهكذا الرسم
للرسوم آه اي في الرسوم التعليمية وقد مرت الى ذلك اشارة فيما نقلنا من كلام الشيخ اولا وهكذا حال الحدود [illegible]
الى المحدودات فان كونها بينة لها في انفسها انما هو في صدد تعليمية للجاهلية واما الرسوم والحدود الحدية فاختلافها في
وضوحا وخفاء انما على حسب اختلاف عادات الناس وعقائدهم وطبائعهم وعلى حسب اختلاف احوال المعلوم ومن اراد الاستقصاء
في هذا الباب فليرجع الى مطولات الشيخ [illegible] وهكذا الرسم للمرسوم [illegible] في الحجاب [illegible]
الزيادة لجاز مقابل المقول يجوز ان لا يكون المعقد [illegible] التعريفات كحد المحدود بل جاز ان يكون وجها رسمية والذي يجب ان يكون
بين الثبوت انما هو الحد بالقياس الى المحدود فالجمهور وان لم يعرفوا الوجود بعنوان الامور [illegible] في كونها رسوما لكان الرسم
لا يجب ان يكون بين الاينية للمرسوم لا يقال [illegible] تحصيل الكنه وتصور حقيقة وجود الرسم [illegible] لانا نقول
قد تقدم ان الرسم لا يجب ان يكون موصلا الى كنه الشي [illegible] تردد [illegible] في كونها
حدودا او رسوما قد سبق [illegible] في افتتاح المرصد الاول [illegible] لا يجوز تعريف [illegible] قال بعض
نسخ الشرح في هذا المقام [illegible] بعض النسخ ثم [illegible] حقيقة وفي بعضها حقيقة بالاضافة ففي الاول [illegible]
حقيقي لا تعريف وعلى الثاني [illegible] حقيقة لا لا وجها في جل ما ذكرنا قد استبان ان الم الوجود [illegible] احتمالا بينا ان
وجها رسمية للمحدود وهذه الامور ليست بينة الثبوت للوجود له فلا يكون التعريف بها تعريفا حقيقيا بحد او
ولا رسما قال الشيخ في الهيات الشفاء [illegible] ما استشهد من كلام الشيخ على [illegible] ما مرت من الاشارة
الى ذلك في تحرير حيلة المحشي ويمكن ان يوجه نقل كلام الشيخ بوجه [illegible] من كلام [illegible] قال
الجمهور يعرفون الوجود ولا يعرفون شيئا مما ذكر في هذه [illegible]
انهم [illegible] المحشي [illegible]
يعرفون شيئا مما ذكر على انهم لا يعرفون الوجود [illegible] الاستشهاد على
ان [illegible] عدم التصور بتلك الامور [illegible] لا يتصور الوجود بتلك الامور [illegible]
[illegible]
[illegible]

[illegible]

يكون المقصود منه ابطال لهذه التعريفات كما ان المقصود في المعطوف عليه ذلك وبنا على هذا الوجه سياق العبارة حيث قال فلا يصح تعريفه
قال لا يصح احد منها بشيء قال فالتعريف بها الفاظ وهي وثانيها هو ان يكون معطوفا على قوله قدس سره فان الجمهور يعرفون معنى الوجود او يكون
المقصود منه بيانا يكون كل منها تعريفا بالاخفى لما المعطوف عليه ولما كان الامر الاحتمال بينا دون الثاني على ما بعد سوق كلام الشيخ قدس سره
اشار الى تخفيف كلامه قدس سره على وجه يوافق للاحتمال الثاني في قوله وحاصله اي حاصل هذا الوجه على ان يكون المقصود منه بيانا فكون
كل منها تعريفا بالاخفى البتة على ان تتبع تلك التعريفات تعريفات للوجود بما هو ثابت خرخشه في التقرير فانه اذا سئل عن هذه الامور ينحصر
في بيانها الى الوجود مثلا اذا سئل عن الثابت هل يجاب الا بالموجود او بما يرادفه كالمتحقق ونحوه الامر نفسه في بيان سائرها
اخذ في تلك التعريفات الى الوجود وذلك بين فلا يخفى وجه البتة على ما قررنا عن الوجود وفيما حنه التعريف الاول هو ما قد فسر الفاعل
والمنفعل بالحادث والقديم وهما العلم والاخبار بالنسبة الى الوجود فكانت متاخرة في التعقل عنه واما وجه البتة من كلام الشيخ حكمها
قدس سره على ذلك في التعريف الاول غير معقول اذ غاية ما افاده هو ان الثابت مرادف للموجود فلا يكون تعريف الموجود به تعريفا
ولا يلزم من ذلك ان يكون ذلك التعريف بالاخفى قلت لعل وجه ذلك ان المراد بعده التعريف الحقيقي الذي هو محل النزاع فحمل وتعريفه
بالثابت تعريف حقيقي عنده وقد نبه كلامهم على انه لا يكون التعريف بالمرادف الا لفظيا فما البتة على ترادف الثابت للموجود
لعدم صحة التعريف الحقيقي بالمرادف اشار الى ان ما يفهم من لفظ الثابت قد اشتبه على العرف ومن المعلوم ان ما يفهم من لفظ الموجود ليس كذلك
على احد فكان الثابت اخفى من الموجود فيكون التعريف به تعريفا بالاخفى ويمكن ان يحمل كلامه على التقسيم فيكون المقصود منه ان بعض الوجوه
الابطال في بعض وبيانا لكونها بالاخفى في بعض ولكن لا يلائم ذلك قول الشارح وكل التعريف بالاخفى اذ لا لا يخفى وان حمل قوله
التعريف بها على التعريفات او على ما ليس بمرادف فيه الا انه بعينه لا يخفى على من له دخل في صناعة الكلام قد يجب بعضهم اشتراك الوجود او
لما كان ههنا مظنة سؤال هو ان بين احدهما انه يقال ان الوجود معناه ليس الا الكون بالمعنى المصدري وان اشتراكه بين الموجودات والاكوان
المعقولة بين العقلاء ومن ثم جعل مسئلة من المسائل الجلية لا المسئلة على ما تقرر في موضعه يجب ان لا يكون الا بديهية وتبينها ان المدعي ليس هو انما
يكون اشتراك الوجود بين الوجودات المختلفة او بين الموجودات فان كان المدعي هو الاول لم يكن الدليل موافقا لما كان الثاني مرتفعه
الدليل الكثرة فاشار الى تحرير محل الخلاف في دفع كلا التوجيهين اما توجيه دفع الاول فبان يقال انه يدعي اشتراك الوجود بالمعنى المصدري
امر ظهوري والتحقيق واما هو المطابق للنظر الدقيق فهو اشتراك الوجود الحقيقي وليس امره بينا واما توجيه دفع الثاني فهو ان المدعي ليس هو الاشتراك
بين احدهما فقط بل بينهما الموجودات والوجودات كليهما والدليل الاول لاثبات الاول والثاني لاثبات الثاني على ما سيجيء على ذلك
بعيد بعد هذا ثم اذا كان النظر من الاستدلال هو الاشتراك على وجه البداهة ومن الاستدلال الثاني هو الاشتراك على سبيل الاحتجاج وجاز
ان يتوهم ان المدعي هو كلا الاشتراكين او الاشتراك على وجه الاعم منهما وهم لم يقل بذلك احد اشار الى دفع هذا الوهم بقوله على وجه
الاحتجاج وسيجيء بيان هذا عن قريب انشاء الله تعالى هذا ثم اعلم انه قد قيل في الجواب عن السؤال الاول انما المدعي هو نفي ان معنى الوجود

مشترك بل المدعي هو ان لفظ الوجود يطلق على الوجودات بمعنى واحد على ان يكون موضوعا لمفهوم واحد ويكون اطلاقه على الوجودات
المخصوصة على وجه العموم لكونها افراد لهذا المعنى الواحد العام وليس يطلق عليها على وجه الخصوص بل يكون لفظ الوجود موضوعا لكل خصوصية
من الوجودات ويكون مشتركا بينها اشتراكا لفظيا وذلك لان اطلاق لفظ الوجود وضعه على احد هذين الوجهين ليس بينا حتى لا يفتقر
الى البيان فاشار الفاضل المحشي الى ضعفه فقال وما ظن ان المدعي الخ وحاصله ان تحرير محل النزاع على ما ذكرت بعيد بوجهين احدهما
انه لو كان محل النزاع ذلك لصار البحث لغويا وليس كذلك من ذا كيف بحث الفضلاء وثانيهما انه لو كان محل البحث ذلك لوجب
بيانه فكان يرجع الى اصحاب الوضع واللغة فلا يلزم اثبات اللغة بالقياس الا بعد النظر على ما تحقق في موضعه مثل الوجود
المعنى الاشتراكي اي وعلم ان للناس في هذه المسئلة ثلاثة اقوال الاول مذهب العلماء لا من الحكماء وهو ان الوجود
لا يتطرق اليه التغير والتعدد فانبسط على سائر الموجودات احدها الكلي في افراده وزعم ذلك الوجود هو الله تعالى وهو مذهب الشيخ
من زعم ان النفس كل موجود هو الله تعالى عن ذلك كبيرا وهو الشيخ وهو مذهب هو لا المبطلين قال الشيخ في تنبيه اوفى السادس من الحق
ومن الناس من ظن ان الحق هو سلالة تعالى عما يقول الملحدون فانه يكون في كل شيء تحته فيكون في شيء طيب وفي شيء وفي شيء خسيس تعالى سبحانه
وتقدس عما يقولون ثم نسب هذا الى القدماء الثاني ما ذهب اليه اهل الحق من ان الوجود حقيقي قائم بذاته وهو يوجد لغيره وموجود
لا تستاثر به واطلاق الموجود على غيره كاطلاق الشمس على الماء المستضي بالشمس ووجه الاثر هو عين ذلك الموجود كما في الكلام في
هذا الباب شي كذلك الثالث ما ذهب اليه المحققون من الصوفية الى ان الوجود الموجود هو الحق القيوم الواجب لذاته وهو الوجود
الصور الكونية والاعيان ما شمت رائحة الوجود ازلا وابدا ان العالم في الان في العدم الاصلي كما كان وما يرى من الصور الكونية
ليس الا الوجود الظاهر في المظاهر المحضة التي هي ثابتة مع الذات ازلا وابدا وتعينه منه بالفيض الذي يسمى عندهم الطايفة
تحقيق الاقدس بل الظاهر والمظهر هو الوجود المطلق وليس في الوجود شيئا سواه لا عينا ولا ذهنا فحقيقة الوجود الحقيقي عندهم المحققين
الى جميع الاشيا الخفية الظاهر الى المظاهر قال من له التحقيق من هذه الطايفة اول كلمة رحم الضياء الوجود هو الوجود من حيث الطلق
نفسه قال الله تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الارض منه وهذا السر جعل في الموجودات فظهر لها في كل جزء من اجزاء العالم واجزاء العالم
ولم يتحد مبدئه ومظاهره بل هو وجود في جميع تلك المظاهر على حقيقته وذاته الكريمة في نفسها قد يمكن ان يكون جزء الوجود فيه ان هذه
الطايفة قدس سره قد اسرارهم لا يجعلون الوجود المطلق الذي هو الذات الساذج لا كليا ولا جزئيا وكل ذلك عندهم من مراتب تنزلات
الحقيقة قال من له التحقيق من هذه الطايفة اعلم ان الذات عبارة عن الوجود المطلق بسقوط جميع الاعتبارات والاضافات والنسب لا على انها
خارجة عن الوجود المطلق بل على ان جميع الاعتبارات وما اليها من جملة الوجود المطلق في الوجود المطلق لا انها ولا ثابت له على
هي عين ما عليه الوجود المطلق فهذا الوجود المطلق هو الذات الساذج لا تظهر فيه لاسم ولا نعت ولا نسبة ولا اضافة ولا غير ذلك
فمتى ظهر فيه شيء مما ذكر نسب ذلك المظهر الى ما ظهر فيه لا الى الذات الصرف اذ حكم الذات في نفسها شمول الكليات والجزئيات ونسبها

والاعتبارات لا بحكم تقابلها بل بحكم اصلي لانها كنت سلطان احدية الذات فمتى اعتبر فيها وصف او اسم ونعت كان الحكم المشهد لذلك
المعتبر لا للذات بحسب الواقع آه اعلم ان الاشتراك المعنوي يطلق على وجهين احدهما وصف للفظ فيقال هذا اللفظ مشترك
اشتراكا معنويا ومعناه ان هذا اللفظ موضوع لمعنى واحد عام وثانيهما وصف للمعنى ومعناه ان هذا المعنى يمكن تجويز صدقه على الكثرة
والاشتراك على الوجه الاول ليس مستندا الى الواقع ونفس الامر بل الى الجعل والوضع وحاصله يرجع الى ان هذا اللفظ وضعه الواضع لمعنى
واحد وضعا واحدا وليس ما وضعه الواضع لمعان متعددة باوضاع متعددة فكان مرجعه الى ابطال الاشتراك اللفظي بخلاف الاشتراك
على الوجه الثاني فان مرجعه الى ان هذا المعنى يمكن ان يقع فيه فرض الاشتراك ويقع على نسبة متشابهة الى الكثرة ولا يتحقق الامتناع
امره على الشيء بالقياس الى الواقع ونفس الامر فلا مدخل في ذلك للجعل والوضع فقوله بحسب الواقع اشارة الى ان المعنى هو الاشتراك
على الوجه الثاني دون الاول فلا كان ذلك ابطالا للاشتراك اللفظي وصار البحث لغويا **قوله** لتحققه لان الوجود لو كان عين
الخصوصية آه في هذا التفصيل اشارة الى دفع سؤال اورده بعض المتاخرين على هذا الاستدلال وتقريره ان المراد بالاختصاص
اما ان يكون هو الاختصاص المعلوم او الاختصاص في الواقع اعم من ان يكون معلوما او لا وكل باطل اما الاول فلانه يبطل التاليا
على ذلك التقدير لا يلزم تعقله اذ غاية ما يلزم من ذلك ان الوجود ليس مختصا اختصاصا معلوما وليس المدعي ذلك بل المدعي هو سلب الا
ختصاص في الواقع وهو ليس بلازم واما الثاني فلانه على ذلك التقدير منع الشرطية اي لا نسلم انه اذا كان مختصا في الواقع يلزم زوال
اعتقاده عند زوال اعتقاد الخصوصيات كيف ويجوز ان يكون الوجود مختصا في الواقع ولا يلزم من زوال اعتقاد الخصوصية زوال اعتقاده
لعدم العلم بالاختصاص وتقرير الدفع على ما فيه التفصيل هو ان يقال نختار الشق الثاني والسؤال مدفوع وذلك لان الوجود اذا كان
عين احدها في الواقع فلا يخلو اما ان يكون العينية او الاختصاص معلومين اولا وعلى الثاني فاما ان يكون امرهما مترددا فيه اولا وعلى الثاني
فاما ان لا يكون المعلوم عدمهما اولا وعلى الثاني فلا محالة لا يكونان متصورين فهذه هي اربعة احتمالات بها الجميع اي دفع السؤال على جميع
التقادير المحتملة اما على الاول فبان القول بالشرطية على ذلك التقديرين واما على الثالث فبان في قولك على اصل المدعي وهو الاشتراك
الوجود واما على الرابع فبان في ذلك قول بتسليم الشرطية الممنوعة واما على الثاني فبان المعتبر في الدليل عدم وقوع التردد في الوجود
على شيء من التقادير وكان ذلك منعا من اداة التي ذكرها المعاد من التالي هو الايجاب الجزئي اعني تحقق التردد في الوجود عند التردد في
الخصوصية على بعض الاحوال والاحتمالات في استلزام المقدم اعني عينية الوجود واختصاصه لنقيض الايجاب الجزئي وذلك الظهور ثبوت استلزام احد
الترددين للآخر في بعض الاحوال وهو ما لا يكون العينية او الاختصاص معلوما على تقدير ثبوت العينية في الواقع **قوله** فعلى الاول آه
اشارة الى جواب المنع على الاحتمال الاول وتقريره ان القول بالشرطية على هذا الاحتمال صحيح وذلك لان الوجود اذا كان عين الحقيقة
وكان العينية او الاختصاص معلوما [illegible] الترديد فيما علم انه عينه او مختص به لكن ذلك يستلزم الجزم بطرفيها في التردد
فيما علم عينيته او اختصاصه له **قوله** وعلى الثاني آه جواب على الاحتمال الثاني وتوجيهه ان يقال ما اورده السائل من منع الشرطية

على الاحتمال

على الاحتمال الثاني منع عدم التعقل لا للذات المستقل وذلك لان التالي في الاستدلال اعني قوله ما امتنع الجزم بوجود التردد
في الخصوصية اشارة الى شرطية اخرى تحتمل وجهين احدهما ان تكون كلية في تكون [illegible] بتغير جزئي سلب جزئي
ويكون حاصل المعنى ان الوجود عين الخصوصية او مختص بها يلزم من ذلك انه كلما وقع التردد في الخصوصيات وقع التردد فيه وثانيهما
بعينه او خصه لا يقع التردد فيه مع وقوع التردد في كونه حكما او وجها وثانيهما ان تكون جزئية ونقيضه الذي هو مقدمة
رفعية يكون اشارة الى سبب كلي [illegible] يكون حاصل منع الاستدلال ان الوجود لو كان عينا او مختصا يلزم منه انه قد يكون
اذا وقع التردد في الوجود لكن التالي باطل اذ ليس البتة اذا وقع التردد في الخصوصية وقع التردد في الوجود او الخصوصية دون العكس
ما اورده السائل من منع الشرطية مستندا بكون الوجود مشكوك العينية او الاختصاص انما يرد اذا كان مراد المستدل هو الاحتمال على الوجه
الاول وليس كذلك بل انما اراد الاستدلال على الوجه الثاني فحينئذ ما ذكره الشارح وحاصله فبيان ضعف التالي من قوله لانا نجزم
بوجود ممكن ان نتبه [illegible] على جعل كلي جزوي [illegible] فقوله فعلى الثاني اشارة الى جواب تحرير الكلام والتنبيه على ما هو
المستدل وقوله التردد في الخصوصية اي قوله من حيث هو اشارة الى منع اورده السائل على الشرطية بناء على حمل الاستدلال على الوجه
الاول وقوله لعدم المنافاة آه اشارة الى سند منع السائل وقوله لكنه يستلزم اشارة الى نفيه على ما اراده المستدل وهو نفي الدليل
ما هو على الوجه الثاني دون الاول مراد المستدل **قوله** وعلى الثالث ينبغي اصل المدعي آه وذلك لان الشق الثالث هو العلم بعدم العينية
وعدم الاختصاص وليس المدعي الا الاشتراك الا ذلك فاذا اعترف السائل بذلك فقد اعترف بالمدعى **قوله** وعلى الرابع ثبت انتاج
الجزم او بعض على الشق الرابع ثبت الاعتراف بالمقدمة الممنوعة وهي قولنا لا نجزم على تقدير العينية او الاختصاص في الواقع
انه يلزم من التردد في الخصوصيات امتناع الجزم باصل الوجود وذلك لان حاصل الشق الرابع ان الوجود على تقدير العينية او الاختصاص
في الواقع يجوز ان لا يكون العينية ولا الاختصاص متصورين لوقوع الجزم باصل الوجود مع التردد في الخصوصيات توجب ان لا يقع العلم
بعدم العينية والاختصاص لكن الثاني فاسد [illegible] المقدم ان المقدمة جزئية على ان القول بجواز العينية
على ذلك التقدير لو لم يكن عدم العينية والاختصاص معلوما ان لا يكون المعلوم العينية او الاختصاص فيلزم الجزم بالشيء مع التردد
فيما علم انه عينه او مختص به [illegible] ان لا يكون المعلوم لا العينية في الاختصاص ولا عدمهما فيلزم من ذلك الجزم بالشيء مع عدم العلم
بكونه محض الشيء ما ليس بجزم او ليس بمحقق ليس بجزم واما [illegible] حتى تحقيق العلم بعدم العينية والاختصاص يلزم لتصورها
والمعتقد انهما ليسا متصورين **قوله** وذلك ان القول في بيان اللزوم لا ينبغي يمكن ان يستدل على الشرطية المذكورة في المتن بوجه
آخر وتوجيهه ان يقال لو لم يكن الوجود معنى واحدا مشتركا لما امكن فيه فرض الاشتراك بين تلك الخصوصيات ولو كان كذلك
لا امتنع من الجزم بالوجود عند التردد في الخصوصيات والفرق بين هذا البيان والبيان الذي اورده المصنف انه [illegible]
في بيان الشرطية وكون الوجود نفس الخصوصية او مختصا بها وههنا كون الوجود على ذلك التقدير جزءا حقيقيا غير ممكن

المصدق عن بينة فقد ظهر ان المراد ببيان اللزوم بيان الشرطية اصل الاستدلال ويمكن ان يكون اشارة الى بيان الشرطية التي اختارها
المعترض بقوله فيزول اعتقاده مع زوال اعتقاده وحاصلها ان الوجود لو كان نفس الخصوصيات لما زال اعتقاده عند زوالها فامتنع
الجزم بالوجود وهذه الشرطية هي التي منعها قدس سره اي بيانها بقوله اما على الاول فلانه على نفس الخصوصيات اي بهذا الاحتمال اشار الى الشيخ
بقوله فلو كان الوجود معان متحققة وتوجيهه على هذا الاحتمال ان يقال لو كان الوجود نفس الخصوصيات ويختص بها لما امكن فيه فرض
الاشتراك بينها كما يمتنع فرض الاشتراك في تلك الخصوصيات ويختص بها ولو كان كذلك لامتنع الجزم به عند التردد في خصوصيات
حيات منع الملازمة والفرق بين هذا الوجه وما ذكره الشارح الا بوسط هناك كون التردد في الشيء نفس التردد فيما هو نفسه
محقق وههنا الوسط كونه جزئيا حقيقيا كسائر الخصوصيات وما يختص بها وحاصل احد بيانيه قريب من الاول وحاصل الجواب
هناك من المنع ويجوز ان يكون الاختصاص والجزئية غير معلومين وههنا ايضا بان يقال لا نسلم انه لو امتنع الاشتراك
فيه بينها لامتنع الجزم به لجواز تعلق الجزم به بناء على عدم العلم بكونه نفس تلك الخصوصية الزائدة عند تحققها بجواز ان يكون
الجزم باقيا ولم يعلم بالجزم به محققا قوله ويمكن تقرير الدليل بان يقرر اما يكم الدليل اما كان في الاستدلال المذكور على ما قرره
سلفه سؤال وجواب فمنع الشرطية بناء على جواز تعلق الجزم بالوجود من غير ان يكون هناك وجود يكون نفس الخصوصية او جهلها
احاصل انه لا يجوز ان يكون الجزم مطابقا لمتعلقه ما في نفس الامر فقرر بعضهم هذا الدليل بوجه آخر لا يرد عليه الاول وتوجيه ان الوجود لو
لم يكن معنى واحدا مشتركا بل كان نفس الخصوصيات لما كان الحكم بالوجود مع زوال الخصوصية او مع التردد فيها كاذبا والملازمة بينة والتالي
لانه لم يتردد احد في الحكم بالوجود مع زوال الخصوصية او التردد فيها ولا يرتاب احد من العقلاء في صدقه فيلزم ان يكون الحكم الموجود فيه وجه
او لا يكون نفس الخصوصية ومختصا بها ولا يعلم انه لا يتم التقرير وما ادعاه المطلوب والعدول للتردد بالجزم في كلام المصنف ليس سهلا فيهم سهوا لان
مطابقة الحكم لنفس الامر اولم يكن لنا ذلك فليس مما يعين فيه اثبات المطلوب بل المراد ان الجزم المتعلق على الوجود وليس المراد به
الوجود امر حال صادق الا ذلك الجزم قوله بان كل احد الخ يريد ان كون الوجود معنى واحدا مشتركا امر ضروري فذلك لان كل احد حتى
البله والصبيان تردد في الخصوصيات ويحكم بالوجود ولو لم يكن وحدة هذا المعنى ضرورية مركوزة في كل ذهن لما كان الامر كذلك فيه
ذكر المصنف حجة الاثبات وحدة الوجود والبرهان في صورة البينة قوله يلزم من هذا الدليل الخ اي يلزم على جميع التقادير لا يلزم من
الدليل المذكور الا الاشتراك في الجملة سواء كان على وجه الجنسية او على وجه البدلية والمطلوب هو الاول ومن الثاني دون الاخير فان لم
حقيقة كلية اي وهو مفهوم وجود فان افراد الوجود او وحدته مما هو حاصل ولا ريب في ان هذا المفهوم ليس الا مفهوم الوجود مع تعدد وحده
ماهيته وهو يصدق على جميع افراد الوجود وصدق الكلي على افراده كما ان صدق الوحدة على جميع الوجودات كذلك قوله مع هو مطلوب
فكان لحقيقة كلية لو فرض ثبتت اما اولا فلانه ان اريد بالحقيقة الكلية الفرد المنتشر منه مفهوم وجود ما فذلك اول المسئلة لان من لا
يسلم كون الوجود معنى واحدا مشتركا لا يقبل اجتماعيا كيف يسلم ان معنى وجود ما مشترك كذلك وان اراد به ذلك المعنى الذي اخذ

الوهم ويجوز صدقه على كل خصوصية لكن يرى شبحا من بعيد فذلك معنى جزئي كسائر المعاني الجزئية فليس يمكن للعقل الكلي صدقه على
الكثرة على سبيل الاجتماع على انا نقول فذلك الذي اخذه الوهم هي الخصوصية الذي ليس فردا منتشرا يجوز صدقه على كل خصوصية
من خصوصيات الوجود على سبيل البدلية كسائر الصور الخيالية المتشابهة كالاشباح المرئية من بعيد بحيث يحتمل كونه فلان من
قال بوحدة الوجود واشتراكه لم انه ليس يعني بذلك اشتراكه على سبيل البدلية كذلك ليس يريد به اشتراك المفهوم الكلي المعقود
المنتشر بل انما يريد به اشتراك نفس مفهوم الوجود قوله وبه يندفع الخ اي بما ذكرنا من استلزام الاشتراك على وجه البدلية الاشتراك
على وجه الكلية يندفع ما اورد على الدليل المذكور من المعنى لصحة اجزائه في الشبح الجزئي المشترك بين الانسان والفرس مثلا والمختلف
المعنى عنه وهو الاشتراك على وجه الكلية وحاصل الدفع ان الشبح الجزئي وان كان صورة جزئية لكن المشترك بين شيئين الانسان والفرس
مثلا معنى مشترك كلي بين ذينك الشيئين على سبيل الاجتماع وكذا الحال في الوجود لان المعاني المنتزعة من خصوصيات الوجودات
وان كان كل منها مشتركا بين تلك الخصوصيات على سبيل البدلية لكن المعنى الكلي المشترك بين تلك المعاني المنتزعة منها
مشترك بين تلك المعاني اشتراكا كليا اجتماعيا فغير العبارة لكن يبقى ههنا تردد منه جهتين الاول ان فيما ذكر من الجواب مصادرة لان
من يعرف ماهية صورة كلية من تلك الخصوصيات كيف يسلم اخذ معنى كلي من تلك الصور الجزئية المنتزعة من خصوصيات تلك الوجودات
على انا نقول ان تلك المعاني الجزئية المنتزعة اما ان يكون حقايقها نفس حقايق تلك الخصوصيات ولم يكن فان كانت نفسها كان التردد
في معنى كلي مشترك بين تلك الخصوصيات هو المتنازع فيه غير واحد مشترك بين تلك المعاني الماخوذة منها وان لم تكن نفسها لم يكن
المعنى الكلي المشترك بينها نفس الكلي المشترك بين خصوصيات الوجودات والمطلب انما هو الثاني دون الاول الثاني ان الاعتبار بالعلم
الذي اخذه الوهم المعنى الجزئي تلك الخصوصيات بحيث ذلك الامر العام يجوز ان يكون وجها من الوجوه الموضحة التي يجوز الوهم صدقه على المعنى
على كل خصوصية على وجه البدلية بحسبها لا جهة في ان المعنى المشترك بين تلك الاعتبارات ليس نفس حقيقة الوجود المشترك بين خصوصيات
وكذا اخذنا من تلك الاعتبارات ليس نفس مشترك لا حقيقة الوجود من تلك الخصوصيات غاية ذلك تحقق معنى مشترك بين تلك الخصوصيات
وان لم يكن ذلك المعنى نفس حقيقة الوجود والخصم ليس ينكر ذلك وبعد المحق له لاجل هذا التردد قال هذا غاية ما يقال
اي وانما يتم قوله الاول ان يلاحظ المراد بملاحظة المقسم للاقسام حين التقسيم الاشتراك على المقسم في قسمه الاولية عند
الذهن في اية مرتبة وقعت من مراتب اعتبار التقاسيم المرتبة المتنازلة وذلك كتقسيم الوجود الى وجود الواجب والممكن وتقسيم
وجود الممكن الى وجودي الجوهر والعرض والمراد بملاحظة اجمالية للمقسم بالنسبة الى كل مرتبة من مراتب الاقسام المرتبة
المرتبة المتنازلة هو الكلي وذلك كتقسيم وجود كل نوع من الانواع المتنازلة الى وجودات جميع افراده الاولية هذا انه في ذلك
فقد اشير الى وجود الجوهر وتقسيمه الى جميع ما يندرج تحته من الافراد الاولية واشير الى تقسيم كل نوع من انواع الجوهر والعرض
الى جميع افراده بالغة ما بلغت وارادة بملاحظة الاقسام على الاجمال دون المقسم التقسيم الثاني الى جميع الافراد الشخصية الانوعية

الملاحظة بنحو كلي من غير التفات الى الوسائط والاقسام وذلك كانقسام الوجود الى وجودات جميع الموجودات من اي نوع كانت وكانقسام
وجود الجواهر والعوارض الى وجودات جميع انواعهما سواء كانت عالية او سافلة او متوسطة من غير تعلق الى اقسام وجود وسائط الى ما
يندرج تحتها من الافراد النوعية او الشخصية وانما اورد بهذا القسم مثالين تنبيها على ان اشتراك الوجود بين جميع الموجودات كما
يلزم من انقسام الوجود ابتداء الى جميع انواع الموجودات المرتبة المتنازلة كما اشار اليه المحشي رحمه الله كذلك يحصل من انقسامه ابتداء
الى وجودات جميع الاشخاص الموجودة من اي نوع كانت والاولى ان يحكى الثالث ان تقسمت الى كل مقسم موجه كلي في اية مرتبة
وقع من مراتب الانواع المرتبة المتنازلة وتقسيمه في الجملة الى جميع اقسام ذلك كانقسام الوجود الى الواجب والممكن ثم وجود
الممكن مثلا الى الجوهر والعرض ثم وجود كل نوع من انواع الجوهر والعرض متصاعدة او متنازلة الى وجود صنفي ووجود شخصي هذا تم قوله
المقصود من هذا التفصيل اشارة الى علة ايراد الاول فيه تعريض للمحشي بان اللازم من تقسيمه انما هو اشتراك الوجود بين وجودي الجوهر
والعرض لا بين جميع افرادهما والذي يستتبع اشتراكه بين الجميع فلا بد ان ينضم الى التقسيم المذكور التقسيم الثاني او الثالث وذلك لانه على تقدير عدم الانقسام
غاية ما يلزم انما هو الاشتراك بين الواجب وبعض افراد الجواهر والعرض لا بين جميع الافراد وذلك لانه لو كان الوجود مشتركا بين الواجب وبعض الافراد
من كل نوع من انواع الجوهر والعرض جاز انقسامه الى الواجب والممكن وجاز انقسام وجود الممكن الى وجودي الجوهر والعرض وجاز انقسام كل من وجودي
الجوهر والعرض الى وجودات انواعهما وانواع انواعهما مع عدم الاشتراك بين الجميع قال المحقق الدواني في الحواشي القديمة يجوز ان لا يكون الوجود
مشتركا معنويا بالنسبة الى وجود بعض افراد الجوهر والعرض ووجود بعض اخر منهما فينقسم الى وجود الواجب ووجود الممكن ثم ينقسم وجود الممكن
الى وجود الجوهر ووجود العرض مع ان بعض وجودات الجوهر والاعراض خارج عن القسم انتهى وهذا بخلاف اذا انضم الى التقسيم الاول التقسيم
الثاني والثالث فانه يرتفع هذا الاحتمال وهو ظاهر ومن هنا ان الاشتراك الوجود بين جميع كما يحصل بتقسيم الوجود ابتداء الى الواجب
والممكن والى الجوهر والعرض وجميع انواعهما وكذلك يحصل الاشتراك المذكور على تقدير التقسيم على وجه الثالث من كل نوع وكل فرد الى فرد
وهذا قول الشيخ رحمه الله ابتداء ليس بحجة الا ان يحمل ايراده تنبيها على ان الاشتراك بين الاقسام الاولية فهم كما قيل ادبار على
ما يشتهر من جواز كون التقسيم اعم من المقسم كانقسام الحيوان الى الابيض والاسود وانقسام كل منهما الى انسان وحجر على ما هو المفهوم من
منطق اهل العرف كما نقل عن الشيخ رحمه الله في هذا المقام وذا قيل حاجة الى ذلك لكفاية ... التقسيم
محققا الى المشترك لصحة اشتراكه بين الجميع فلا حاجة الى قوله ابتداء الا ان يحمل على ظهور اشتراكه بين الاقسام الاولية وذلك لانه لا يلزم
من فهم محققا الى المشترك الا الاشتراك في الجملة واما اشتراكه بين الجميع فلا كما عرفت انفا وانما يحصل ان كان مشتركا بين الجميع وانما يحصل
بواحد وجود تقسيمه الى التقسيم الوجودات ابتداء اما الى جميع الاشخاص الموجودة من اي نوع كانت او الى جميع الانواع و
افرادها تقسيمات متعددة في مرتبة واحدة فهذا هو الذي اشار اليه المحشي بقوله ويحصل ايضا بالانقسام الى الافراد و
الى تقسيم الوجود الى الواجب والجوهر والعرض ثم تقسيم وجود كل نوع من الانواع المرتبة المتنازلة بالغة ما بلغت الى جميع افراده وهذا

الوجه

الوجه هو الذي اشار اليه المحشي بقوله الا بانضمام الثالث اي الاول و ثانيهما التقسيم الوجود الى الواجب والجوهر والعرض وتقسيم وجود كل منهما
الى جميع اشخاصه من غير اشارة الى الوسائط في التقسيم او الى جميع انواعهما وانواع انواعهما بالغة ما بلغت تقسيمات متعددة في مرتبة
واحدة وهذا هو الذي اشار اليه بقوله او مع انضمام الثالث اي الاول قوله ان يلاحظ الاقسام على الاجمال اي من غير ملاحظة
شيء من مواد القسمة في رتبة من مراتب التنزل وذلك بان ينقسم الوجود ابتداء الى جميع اشخاص جميع انواع الموجودات بان يلاحظ جميع الا
شخاص بلحاظ اجمالي او ينقسم الوجود الى وجود الواجب والجوهر والعرض ثم ينقسم وجود الجوهر والعرض الى وجودات جميع انواعهما المرتبة
المتنازلة ويمكن ان يكون القسمة اي كل نوع من الانواع ابتداء تقسيمات متعددة ثم في الكلام اشارة الى الجواب عما اورد بعض الناظرين في
هذا المقام حيث قال ما ذكره الشارح رحمه الله من قوله ابتداء انما يفيد لو كان قسمة الوجود الى كل من الموجودات معدودة للقوى القاصرة
وحاصل الجواب ان ذلك ليس بمعدود انما هو التفصيل وهو غير لازم فما يكفي في هذا الباب مجرد لحاظ اجمالي كما في الكلية الكبرى في الشكل الاول وهو ليس
بمستحيل قوله ولا شك ان اشارة الى الرد على ما قيل في هذا المقام من ان اعتبار ... القسمة حقيقة ... في المشترك ...
المقسم في جميع اقسامه ... اي قوله ابتداء وحاصل الجواب على ما عرفت ... مستند ... اشتراك مورد القسمة بين ذلك
بعض الافراد دون بعض اخر من كل قسم فلا بد في افادة العموم لجميع اقسام الموجودات من اعتبار احد الاوجه الثلاثة التي من جملتها
ما اشار اليه بقوله ابتداء الثالث على الافراد قوله ويحصل ايضا بالتقسيم الثالث ... الافراد ... الاحتراز عن الوجه
الثاني والرابع فنقول اما الرابع فلانه لا يلزم من انقسام صنف من النوع او شخص منه ... جميع افراد ذلك النوع هذا ذلك
النوع هذا هو المحشي واما الثاني فلانه لا يلزم من انقسام وجود كل نوع من انواع الجوهر والعرض الى جميع وجودات ماتحته من الافراد
واشتراك وجود الممكن بين الجوهر والعرض ثم لو قال كما ينقسم وجود كل منهما الى الوجودات ... من الافراد ... الاشتراك
حاصلا بين الافراد ... ثم اعلم ان المراد بالقسمة ملاحظة المقسم في الوجود الاولية هو القسمة المرتبة المتنازلة من عال
الى سافل وبالقسمة لا ملاحظة المقسم هو القسمة ابتداء الى جميع الاشخاص او الى جميع مراتب الانواع فلا يرد عليه ان ما ذكره من المثال
لا ينطبق على الممثل في الوجه الثالث حيث قال كما ينقسم الوجود الى وجودات الاشخاص وكانقسام وجود الجوهر والعرض الى وجودات انواعهما
لان الوجود مقسم قد لوحظ وكذا وجود الجوهر والعرض وذلك لان المقصود هو الانقسام ابتداء من الوجود المطلق او من وجود الجوهر والعرض الى
ما تحتها في مرتبة واحدة لا الانقسام من مرتبة الى مرتبة فافهم قوله فلا يتصور التقسيم وجهه اي وجه ... ان فيه الاشتراك بين الجوهر
فيما انتزاعه عن الافراد ... وجود ... فينبغي ان لا ينقسم الا الى افراده
فان قلت ... الجوهر كانت له نسبة مخصوصة الى الافراد باعتبار ... في الخارج فذلك يحمل على افراده
وينقسم اليها قلت ... ذلك نقول في وجود ... في الخارج فان هذا المفهوم نسبة الى سائر الموجودات بالاتحاد فيجوز ان ينقسم
اليه ... الخارجي الى جميع وجودات الافراد قوله وجهه ان المراد بوجود الجوهر ... هذا المفهوم ...

كليا او جزئيا او لم يكن لا كليا ولا جزئيا فعلى الثاني والثالث لا يمكن تقسيم الى وجودات جزئية ولا صدق عليها وعلى الاول فالجوهر
اما ان يوخذ كليا فعاد المحذور بعينه او يوخذ على انه جزئي فلان الوجود كذلك لكونه من المعاني المصدرية الانتزاعية فيختص على
حسب اختصاص الاضافة او يوخذ من حيث هو هو فلا يكون كليا ولا جزئيا فلا يصح حمله على الوجودات الجزئية ولا انقسامه اليها ان
التقسيم على ما ذكر انه كتقسيم ضم مختص الى مشترك على انا نقول كما امكن اخذ معنى الكلي للجوهر من افراده يمكن ان ياخذ
كذلك يمكن اخذ وجود الكلي من وجودات افراده الجزئية وانقسامه اليها والصواب ان يراد بوجود الجوهر المنقسم الى الوجودات
الجزئية مفهوم وجوده في الافراد او مفهوم وجوده في الخارج ولا شك ان وجود كل فرد من افراد الجوهر يصدق عليه انه وجود الجوهر
فرده او في الخارج قوله التقسيم حقيقة عن احداث الكثرة في المقسوم لكونه فيه تعريف انه ينكسر وذلك من وجهين الاول ان
هذا التعريف لا يتناول القسمة الخارجية كتقسيم الكل الى الاجزاء التحليلية والثاني ان التقسيمات الكليات الوهمية الى افرادها كتقسيم
[illegible] الى الانواع والنوع الى الاشخاص كلها من باب ضم مختص الى مشترك مع انها ليست تقسيم حقيقة وذلك لان القسمة الحقيقية [illegible]
لا يكون الا حيث يكون المقسوم متحدا بالاقسام قبل القسمة وحيث لا اتحاد لا قسمة حقيقة الا انهم قالوا ان تقسيم الكلي
الوهمي الى اقسام تقسيم بالوصف ومعنى بالوصف عندهم على ما نص على ذلك الشيخ الرئيس في منطق الشفاء حقيقة الوهمي في [illegible]
ان التقسيم بالوصف مجاز والجواب عن الاول ان المراد ليس مطلق القسمة بل قسمة ذاتية [illegible] احداث
الكثرة في المقسوم احداثا في نفس جوهر المقسوم فذلك [illegible] في الجملة [illegible] فذلك [illegible] في ان التقسيم بالوصف
او بالعرض حقيقة واما اطلاق التقسيم بالوصف عليه [illegible] من توهم الكثرة بالوهم في نفس جوهر المقسوم [illegible]
القسمة بعد القسمة قد يكون بالذات فيسمى ذاتية وقد يكون بالخارج فيسمى عرضية [illegible] ذلك الرئيس في الشفاء هذا ثم
اعلم ان احداث الكثرة في المقسوم على نحوين الاول الاحداث في نفس جوهر المقسوم والثاني الاحداث فيه بالنظر الى الخارج الاول
لا يكون الا بالتحليل كتقسيم [illegible] فقد يتاتى [illegible] الجنس المحصل بالفصل لا المجموع [illegible] الجنس
والفصل لان الجنس [illegible] محصل بالفصل لا المجموع المركب نص على ذلك الشيخ الرئيس في [illegible]
[illegible] ان حمل الجنس على النوع [illegible] بالفصل حمل اول [illegible] هذا المقام في [illegible]
في المنطق قوله فهو بالذات اي حقيقة [illegible] التقسيم المطلق لا التقسيم الحقيقة [illegible] قوله وتقسيم الكل
[illegible] فقد يعتبر التقسيم [illegible] تحليل المركب الى الاجزاء التحليلية [illegible] الصورة [illegible] على الكل
الذي [illegible] الصورة [illegible] فلا [illegible] ذلك [illegible] الصورة [illegible] حقيقة [illegible]
بل كثرة [illegible] انها [illegible] لهيئة اجتماعية وفيه نظر [illegible] التقسيم المنفصل [illegible] بالعرض لان [illegible] المنفصل في [illegible]
[illegible] فلم يكون القسمة فيه بالنظر الى ذاته وجوهره كثرة بل انما احداث الكثرة فيه بالنظر الى امر خارج هي هيئة وحدانية

عارضة

عارضة [illegible] ثم اعلم ان التقسيم اما ان يكون الى ماهية التركيب ويسمى تحليلا او الى ماهية التركيب ويسمى [illegible] والكثرة
[illegible] تحليل يسمى اجزاء او [illegible] تسمى ابعاضا وكل من [illegible] يسمى تقسيما [illegible] المنفصل الواحد [illegible]
بتقسيم الكل الى الاجزاء لا تقسيم المتصل [illegible] من [illegible] بالتحليل والتفكيك [illegible] الكل الى الاجزاء [illegible]
[illegible] هذا ثم نقول لما يكون تقسيم العشرة مثلا الى [illegible] كذلك يكون قسمتها الى [illegible] هذا التقسيم اما ان يكون
الاجزاء او الى الابعاض لا جائز ان يكون الى الاجزاء او الى الابعاض لا جائز ان يكون الى الاجزاء [illegible] الا [illegible]
لا جائز ان يكون الى الابعاض لان الابعاض التي يجب ان يكون متحدة مع ذلك [illegible]
اما في نفسها فلكونها وحدات محضة واما بالنظر الى الخارج فلان [illegible] قد اعتبرت على انها عارضة لبعض الوحدات [illegible]
[illegible] كما حقق في موضعه ولا يمكن التقصي عن هذا الايراد بالالتزام هذه [illegible] وهمية والى الوحدات خارجية قوله او يرد عليه اي على
الوجه الثالث وتوجيهه ان قول المستدل لعدم مفهوم واحد [illegible] كما [illegible] حاجة في هذا الدليل بل الاولى [illegible] ذلك [illegible]
[illegible] المذكورة اعني [illegible] الحصر على تقدير تعدد الوجود كما انه يلزم على تقدير وحدة العدم كذلك يلزم على تقدير تعدد [illegible] لو
فرض تعدد العدم [illegible] الاختلال في الحصر وذلك لانه على تقدير تعدده يحصل احتمال اخر في جانب العدم كالاحتمال في جانب [illegible] احتمال في
جانب الوجود لانك [illegible] الشيء اما ان يكون موجودا بهذا الوجود او معدوما بهذا العدم جاز [illegible] ان يقول لا نسلم ذلك لم لا يجوز [illegible]
بهذا الوجود بل بوجود اخر او لا بهذا العدم بل بعدم اخر وهذا بخلاف ما اذا كان [illegible] حصر الوجود [illegible] العدم [illegible] على
ذلك التقدير وان كان [illegible] لم لا يجوز ان يكون موجودا بوجود [illegible] اخر [illegible] ان يكون معدوما بعدم اخر [illegible]
العدم [illegible] بل صار وحدة محضة [illegible] التجويز [illegible] قوله وعند [illegible] الاعتذار [illegible]
على شرح التجريد وتوجيهه ان ما ذكرت من [illegible] احتمال الحصر على الوجهين [illegible] كان مرادا بالعدم [illegible] مطلق [illegible]
الى اعتبار وحدة العدم [illegible] ذلك لان معنى العدم سلب الوجود فعلى تقدير ان يكون الترديد بين الوجود [illegible] العدم المطلق كان الترديد [illegible] الوجود
[illegible] سلب الوجود المطلق [illegible] الحصر لجواز ان لا يكون الشيء موجودا بوجود خاص ولا يكون مسلوبا عنه جميع انحاء الوجود بل لجواز ان يكون
موجودا بوجود خاص اخر واما اذا كان الترديد بين الوجود الخاص والعدم الخاص كان الترديد بين الوجود الخاص وسلبه [illegible] الترديد [illegible]
[illegible] لان سلب الشيء نقيضه ولا يتصور الخروج عن طرفي النقيض بخلاف سلب مطلق الوجود فانه وان كان نقيضا لمطلق الوجود [illegible] نقيض
للوجود الخاص [illegible] قوله وانت تعلم انه دخل على الاعتذار المذكور وتوجيهه ان الحصر بين الوجود والعدم [illegible] سلب الوجود كما [illegible]
سلب الوجود كما انه عقلي كذلك بين الوجود والعدم من حيث هو هو من غير اعتبار كونه سلبا ايضا عقلي والذي يدل على ذلك ان الاول [illegible]
[illegible] الحصر بين الوجود والعدم [illegible] ان يتصور العدم بمعنى السلب ولو كان الحصر بينهما عقليا بالنظر الى اعتبار معنى السلب من حيث هو [illegible]
الا مر كذلك [illegible] قال معنى العدم ليس مضافا الى الوجود يحكم بالحصر العقلي بين الوجود والعدم ايضا ولو كان الحكم بالحصر بالنظر الى كونه

سلبا للوجود لا من حيث هو ما كان ذلك الحصر عقليا لان الحصر انما يكون عقليا اذا كان بحيث يجوز العقل الطرفين وحيث كان يلاحظه السلب الذي
هو ما يلازمه عنده لم يكن الحصر عقليا فان قلت معنى العدم على ما هو التحقيق سلب الوجود ورفعه فلا يكون معتبرا في تعقله الا بالنظر الى سلب
الوجود فما السر في جزم العقل بالحصر بين الوجود والعدم بمجرد تصورهما من غير ان يتصور العدم بمعنى سلب الوجود قلت السر فيه ان للوجود صورة
واحدة وللعدم صورتين اجمالية وتفصيلية فاذا قلنا الشيء اما ان يكون موجودا او ليس بموجود كان مناط الحكم بالحصر صورة تفصيلية للعدم وكان
ذلك حكما بالحصر بين الوجود والعدم بمعنى سلب الوجود واذا قلنا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما كان مناط الحكم الصورة الاجمالية للعدم
وكان تصور العدم بكونه سلب الوجود خارجا عن تصور طرفي الحصر اذا ثبت هذا فنقول ما ذكرت من الاعتذار ان اردت بذلك اثبات الحصر العقلي
بين الوجود الخاص والعدم الخاص من حيث هو سلب للوجود الخاص فذلك ليس بمطلوب لان كلامنا في الترديد الواقع بين الوجود والعدم من حيث
هو عدم لا بين الوجود والعدم من حيث هو سلب الوجود وان اردت بذلك بيان الحصر بين الوجود والعدم من حيث هو عدم فلم يكن ما ذكرته من
الاعتذار مفيدا للحصر العقلي بينهما وذلك لان الحصر العقلي يكفي الجزم فيه بمجرد تصور الطرفين وما ذكرته من الاعتذار علم منه الحصر بينهما بالنظر
الى كونه سلبا للوجود وتصور العدم من تلك الوجه ليس تصورا للعدم من حيث هو واقع في احد طرفي الحصر بل انما هو تصور للعدم من حيث
هو خارج عن الطرفين فلم يكن ذلك الحصر عقليا لان الجزم حصل بالنظر الى تصور امر خارج عن الطرفين اعني سلب الوجود الا ترى ان
من قال انه اختلف الناس في معنى العدم [illegible] قد ذهب الجمهور الى انه سلب الوجود المطلق وان كان مطلقا خاصا كان سلب الوجود
الخاص واستدلوا [illegible] ذلك بان سلب الوجود نقيض الوجود [illegible] ان العدم نقيض الوجود فلو لم يكن العدم نفسه سلب الوجود لزم ان يكون
[illegible] نقيضان [illegible] ان السلب كما يضاف الى العدم فيكون نقيضه [illegible] فيلزم ان يكون الوجود نفس سلب العدم فلا
يلزم ان يكون للعدم نقيضان احدهما سلبه والآخر الوجود بعينه وكذا السلب كما يضاف الى العدم كذلك يضاف الى السلب فيلزم ان يكون
لسلب نقيضان احدهما الايجاب وثانيهما سلب السلب لكن ذلك فيقتضي ان الايجاب نقيض سلب السلب بعينه وكذا يلزم ان لا يكون لكل سلب وقع
في مرتبة شفعية كسلب سلب السلب او كسلب سلب سلب سلب السلب نفس الوجود ولكل سلب وقع في مرتبة شفعية اخرى
كسلب السلب او كسلب سلب سلب سلب السلب وهكذا يلزم ان يكون لكل سلب وقع في مرتبة وترية كسلب السلب نفس العدم
وان يكون جميع المراتب الوترية كسلب سلب سلب السلب وسلب سلب السلب وسلب سلب سلب سلب السلب كلها متحدة في
المفهوم وهذا لا يجوز ان يكون لشيء واحد نقائض غير متناهية هف والجواب ان التحقيق في هذا الباب على ما حققه الفاضل الدواني في
في الحاشية القديمة ان السلب لا يتوقف الى السلب من حيث هو ولا الى العدم من حيث هو عدم بل انما يتعلق بهما باعتبار ملاحظة انه
الوجود والثبوت العيني فاذا قلنا ذلك الشيء ليس بمعدوم كان معناه ليس بثابت له العدم واذا قلنا ذلك الشيء ليس بليس ثابت كان معناه
وليس بثابت له انه ليس بثابت على ان القضية سالبة سالبة المحمول لا انها سالبة واذا قلنا ذلك الشيء ليس بموجود فذلك يحتمل وجهين ان
يكون سالبة بسيطة وموجبة سالبة المحمول واذا قلنا ذلك الشيء معدوم كان معناه موجبة سالبة المحمول وكثيرا [illegible] في هذا المقام ترددوا

لذاته

ان ذاتها اما ان يكون بذاته شيء موجودا او معدوما ترديد بين الايجاب ليجوز الخلو عنهما عند عدم تحقق الموضوع فان قلت احد طرفي الترديد ايجاب
محصل والطرف الآخر ايجاب سالب المحمول والحكم حكم السلب البسيط في عدم اقتضائه ثبوت الموضوع قلت فلا يحصل الجزم بالحصر بمجرد تصور الطرفين
بل لا بد من تصور موجبة سالبة المحمول والفرق بينها وبين الايجاب للعدول وان حكمها حكم سالبة بسيطة في عدم اقتضائها حقيقة ذات الموضوع
ولا يحصل شيء من ذلك الا بانظار دقيقة والحصر الذي يحصل كذلك لا يسمى عقليا هذا كلام وقع في البين فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول قوله السلب
يضاف الى العدم والى السلب كان نقيض العدم سلب العدم ونقيض السلب سلب السلب والوجود نفس سلب العدم والا يلزم ان يكون للشيء نقيضان بل نقائض
غير متناهية الخ قلنا ان اردت بذلك ان السلب مضاف الى نفس العدم والى نفس السلب فذلك مم وان اردت بذلك انه مضاف الى ثبوت العدم
والى ثبوت السلب فنقيض الوجود ليس ثبوت العدم بل نفس العدم وكذا نقيض الايجاب ليس ثبوت السلب بل نفس السلب فلم يكن سلب العدم نقيض العدم
بل نقيض ثبوت العدم ولم يكن سلب السلب نقيض السلب بل نقيض ثبوت السلب فلا يلزم تعدد النقائض لشيء واحد على تقدير ان لا يكون الوجود نفس
سلب السلب بحكم ينبغي ان يحقق هذا المقام [illegible] العدم ليس معناه سلب الوجود بل [illegible] في فوات جميع انحاء
الوجود فهنا مقامان الاول ان مفهومه ليس سلب الوجود [illegible] في جميع انحاء الوجود اما المقام الاول فيدل عليه وجهان الاول انه لو كان ما
يحكم على الشيء بالعدم من الحصر بين الوجود والعدم [illegible] سلب الوجود [illegible] اذا حكم على شيء بالعدم [illegible]
انه ليس بموجود فلو كان [illegible] سلب الوجود [illegible] انه ليس بموجود [illegible] للسلب البسيط [illegible] ذلك السلب
البسيط [illegible] ان يكون نفس مفهوم العدم وقد عرفت بطلانه [illegible] العدم [illegible] السلب [illegible] عن نفي السلب [illegible] وما يلازمه واما
المقام الثاني [illegible] مفهوم العدم [illegible] منافيا لجميع الوجودات [illegible] اما ان يكون موجودا او معدوما
[illegible] فمفهوم العدم [illegible] منافي الجميع [illegible] الوجودات [illegible] ان يكون موجودا بوجه ما او معدوما
معدوما ما ولا استحالة فيه [illegible] قال الفاضل الدواني في الحواشي القديمة وذلك لو قال احد زيد معدوم ثم قال لكنه موجود بوجود ما
ولتنبه العقلاء الى التناقض [illegible] الا الفهم من العدم منافيا في جميع الوجودات انتهى كلامه [illegible]
يكون الحصر ليكون المراد بالعدم سلب جميع الوجودات [illegible] اثبات الوجود في الجملة [illegible] العدم في نفسه [illegible] منافيا لجميع الوجودات
[illegible] الحصر [illegible] فلم يكن [illegible] العدم نفس السلب [illegible] يكون المقام محتملا [illegible] الاول [illegible] نقيض
الوجود ونفس العدم [illegible] سلب الوجود [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] بالنسبة الى العدم فلا ضير لان سلب الوجود [illegible] من نفي العدم [illegible] الى [illegible] وكذا الحال في قولهم

رفع كون نقيضه سلب الوجود كما انه مغاير بالذات من نقيض الوجود الذي هو العدم كذلك العدم الذي هو نقيض الوجود مغاير من نفس سلب الوجود
من غير توسط امر زائد فان جعلت التناقض من النسب المتكررة فاذا كان العدم نقيض الوجود كان الوجود نقيض العدم فلم يصح قولهم نقيض
كل شيء رفعه قلت اولا المراد مما يشتمل ما لم يكن رفعا او منافيا حكمه بدليل ان السلب لا يمكن ان يضاف الى السلب من حيث كونه سلبا لقولهم
نقول الشيء الذي يضاف اليه الرفع ان كان ثبوتيا كان رفعه سلبا لذلك الشيء وان كان سلبيا كان رفعه اثباتا لذلك الشيء في نفسه
دون نفس مثلا ثبوت الوجود رفعه سلب ذلك عنه وسلب سلبه عنه ليس الا نفس ثبوته في الوجود في نفسه هو سلبه في نفسه اعني
الا الوجود رفع سلب الوجود في نفسه هو نفس الوجود في نفسه وذلك لان المحصول من السلب اذا اضيف الى السلب نفسه ليس الا نفي الاثبات اي نفي الوجود
تامل فان المقام لا يخلو عن دقة الوجه الثاني ان يكون نقيض الوجود وان يكون العدم مطلقا لدو التحقيق عندي ما تقدم لان تصور
العدم بهذا الوجه خارج عن تصور طرفي الحصر آه فيه ان منع الحصر العقلي عندهم ما يجزم به العقل بعد تصور الطرفين ولما ان التصور يعني تصور
الشيء بكنهه الشيء لا التصور ابالكنه فخارج عن منع الحصر العقل ولعل المحشي اراد بكنه ذلك لان العدم عنده حقيقة هو تصور كنه الشيء لا
تصور الشيء بالكنه الذي بهذا يرد ويورد تصور كنه العدم سيما الا التصور بالكنه وان يكون التصور لتصور كنه العدم فذلك حالا يكفي و
ذلك لان التصور بالذات حين تصور العدم انما هو الوجود ولما العدم فانما يتصور بالعرض فلا بد في تصور كنه العدم ان يلاحظ الوجود اولا و
بما انه هو التصور الاضافات به بالنسبة الى الوجود الا ان يكون العدم متصورا بالصورة التفصيلية قال الرئيس ان العدم لا يتصور الا بالوجود وما
التصور بالذات فانما هو الوجود ولتصور العدم من حيث ان الوجود متصور فقد استبان مما ذكرنا ان العدم ليس له الاصورة واحدة تفصيلية
لكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام حتى ان السلب لما كان متعددا في نفسه آه وحاصله على الاعتذار المذكور بعد التنزل وتوجيه
لو تنزلنا عما ذكرنا وقلنا ان مناط الحكم بالحصر بين الوجود والعدم هو الصورة التفصيلية ولا تصور العدم سلب الوجود وليس خارجا عن
التصور للطرفين فحصول السلب الخاص الذي هو العدم الخاص من قبيل الاضافة الى الوجود الخاص اي اذا لاحظناه في نفسه مع قطع النظر
عن اضافته الى شيء اما ان يكون متعددا او واحدا فان كان في نفسه متعددا مع قطع النظر عن اضافته عاد الاشكال المذكور وهو اقتضاء استقلال
الحصر وذلك لانه اذا قيل الشيء اما ان يكون موجودا بوجود خاص او مسلوبا عنه الوجود بسلب خاص جاز لقائل ان يقول لا نسلم ذلك لم
لا يجوز ان يكون موجودا بوجود خاص اخر لعدم ذلك الوجود الذي اضيف اليه او رفع احد طرفي الحصر او مسلوبا عنه ذلك الوجود بسلب خاص
اخر لعدم ذلك السلب الخاص وان كان ذلك واحدا في نفسه ولم يكن متعددا الا بسبب الاضافة الى الوجود الخاص يلزم خلاف المفروض
وذلك لان المفروض فيما سبق اي في ايراد الاعتراض حيث قال على تقدير تعدده وفي الاعتذار حيث قال وعلى تقدير تعددها
انما هو تعدد العدم في نفسه لا بسبب الاضافة فقط لان ذلك التعدد الذي هو بسبب الاضافة لا ينفي في الوصلة التي ادعى استلزام
لبيان فساد الحصر على تقدير عدم اشتراك الوجود بين ذلك كان المفروض التعدد بسبب الاضافة فقط لا بسبب نفسه لما كان للايراد
المذكور بقوله لا حاجة ولا للاعتذار المذكور بقوله وعلى تقدير تعددها يعني وجه فعلم ان المفروض فيما تقدم هو التعدد في نفسه

فلو كان

فلو كان هذا السلب المخصوص الذي فيه المحذور العدم بوجوده في نفسه متعددا بحسب الاضافة لكان العدم ايضا كذلك لم يكن الاعتذار
اعتذارا على تقدير تعدد العدم فيلزم خلاف المفروض اذ المفروض هو الاعتذار عند فرض تعدد العدم في نفسه لكن ينبغي ان يكون هذا المقام
ويكون هذا السلب آه عطف على قوله ان يكون اي احتمال كون الوجود الخاص لذلك الشيء مسلوبا بسلب خاص اخر لم يحصل معناه
الى ذلك الوجود الخاص فلم يرتفع احد طرفي الترديد وكون هذا السلب الذي ليس ذلك الوجود الخاص مسلوبا به حاصلا مضافا الى ذلك
الوجود الخاص وواقعا في الطرف الترديد الى حاصل انه يحتمل ان ما هو سلب لذلك الوجود لم يحصل مضافا الى ما هو مضاف اليه من السلب
لذلك الوجود ويحتمل ان يكون فقد وقع الشيء في موقع الحال من المقابلة في سلب الحال واحد قوله لا يقال يفهم من العدم على تقدير
تعدده آه اشارة الى الجواب بالحل عن الدخل الذي اورده المحشي له على الاعتذار بقوله وانت تعلم آه وتوجيهه ان ما ذكرت من ان الحصر
بين الوجود الخاص ونقيضه سلب الوجود الخاص انما هو بالنظر الى المقصود الخارج عن طرفي الحصر اخيرا ولو كان مقصود المعتذر اثبات الحصر بالنظر
الى كون العدم سلبا للوجود الخاص وليس كذلك بل المقصود بيان الحصر بين الوجود الخاص والعدم الخاص الذي هو النقيض للوجود الخاص
من حيث هو عدم مقابل بالوجود وانما ذكر السلب تنبيها على كون العدم معناه سلبا مضافا الى الوجود ولكونه اظهر في افادة
ما ادعاه من الحصر لا لان العقل لا يجزم بالحصر الا بملاحظة كون معناه سلبا للوجود وذلك لان العقل كما يجزم بالحصر بملاحظة السلب
كذلك يجزم بالوجود بملاحظة العدم الخاص من حيث هو وذلك لان ما يفهم من العدم على تقدير تعدده انما هو العدم المقابل للوجود
الخاص فعلى تقدير التعدد يكون طرف الحصر الوجود الخاص والعدم الخاص الذي هو مقابل الوجود الخاص فيكون الحصر عقليا اذ لا يتصور الخلو
عن النقيضين الذين هما الوجود الخاص ونقيضه الذي هو العدم الخاص هذا ونزل بعبارة اخرى ان ما ذكرت من الدخل لا يفهم لانه
نظر وان الكلام في الوجود الخاص والعدم الخاص من حيث هو عدم مقابل يفهم من العدم على تقدير تعدده آه قوله لما قلنا في الجزم
آه وحاصل ان الحصر لم يكن عقليا ايضا لان العقل لم يكن جازما بوجود تصور العدم من حيث هو بل من حيث انه مقابل للنقيض للوجود
وجود الخاص وكونه مقابلا له او نقيضا خارج عن تصور الطرفين واعترض عليه آه اي على الوجه الثاني للاثبات بنحو ان الوجود والعدم
على ما اورده المحقق الدواني في القديمة من ان العدم بمعنى لسلب في جميع الوجودات كما هو المتبادر عند الاطلاق فاذا قيل زيد معدوم
لم يفهم منه سلب وجود معين حتى لو كان موجودا بوجود اخر لم يناقض ذلك ولذلك لو قال احد زيد معدوم ثم قال لكنه موجود بوجود مطرد
نسبه العقلاء الى التناقض وما ذلك الا لفهم من العدم معنى يناقض جميع الوجودات ثم هذا سواء كان متعددا في جميع الجهات المتعددة
او متعددا بحسب تعددها لا يكون الترديد بينه وبين الوجود الخاص حاصرا فلا حاجة الى ادعاء وحدة العدم في الاستدلال قوله هذا
انما يصح سواء كان واحدا او متعددا آه قد يعترض عليه بان كون العدم بهذا المعنى انما يتصور اذا كان معناه رفع الوجود المطلق وهو
بعينه وحدة العدم فيجاب بانه يمنع استلزام كون العدم في الخارج انه رفع للوجودات بأسرها وحدته لجواز ان يكون هناك عدمات متعددة
بازاء جهات متعددة كل منها مناف لجميع انحاء الوجود ولو وضع تارة عن هذا الاستلزام وان كان متحققا في نفس الامر لكنه غير ملحوظ

في الدليل قوله ولتعقد خبره آه يعني ان المستدل حمل العدم على ما هو المشهور وهو الجمهور من غير اعتبار الاضافة في معناه فلا بد من اتحاد العدم حتى
يتم الدليل وذلك لان نفي العدم الخاص على تقدير ان يكون مضافا الى الوجود سلب الوجود الخاص وهو لا ينافي في الوجود الآخر في نظر فليتم
وتوسيط وحدة العدم والا لم يتم الاستدلال لان حاصل الدليل ان الترديد في قولنا هذا الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما ينبغي ان لا يكون الوجود
رفع من الوجودات حاصر لما ان الترديد بين الوجود الخاص ينبغي والعدم غير حاصر قطعين لان الوجود في قولنا هذا الشيء موجود او معدوم موجود
مشترك للوجود الخاص والا لم يكن حاصرا وهو متحقق على اعتبار الوحدة في العدم اذ لو تعدد لكان الترديد بين الوجود الخاص والعدم ترديدا
بين الوجود الخاص والعدم الخاص الذي هو سلب الوجود الخاص اذ كان كذلك لم يكن ذلك ترديدا بين الوجود الخاص والعدم غير حاصر لان
معنى عدم تمام الحصر على منافاة العدم مع الوجود الآخر واذا لم يكن العدم الخاص منافيا مع الوجود الآخر لكون الوجود فردا منه تم الحصر فلم
يتم الدليل لان تمام الدليل كان مبنيا على عدم تمام الحصر بين الوجود الخاص والعدم كما عرفت نعم لو فسر العدم بنفي آخر نحو سلب جميع الوجودات
لا بمعنى سلب الوجود لكان الترديد بين الوجود الخاص والعدم ترديدا بين الوجود الخاص وسلب جميع الوجودات سواء كان ذلك العدم عاما
خاصا او معا مطلقا فلم يكن الترديد بين الوجود الخاص والعدم متعددا كان او واحدا حاصرا فيتم الدليل بدون توسيط وحدة العدم بل نفي بمنزلة
اخذ مقدمة اخرى بدل ما اخذه المستدل لكان هذا التقرير اظهر لا ما اورده المستدل فان قلت على تقدير ان يكون نفي العدم سلبا مضافا فنقول نعم
الترديد اما ان يكون موجودا او معدوما لا يخلو من ان يكون المراد بالعدم الواقع فيه سلبا للوجود المطلق او سلبا لجميع خصوصيات الوجودات او الوجود
من جهة معنى الخاص قطع النظر عن اعتبار العدم المخصوص او سلبا للوجود الخاص فان كان المراد هو الاول لكان ذلك مصادرة على المطلوب لانا
لا نقول بالوجود المطلق كيف يسلم ان ذلك ترديد حاصر بين الوجود وسلب الوجود المطلق ولو لا اعتراف بذلك لما احتيج الى تمهيد مقدمات اخر لان من
اعترف بكون العدم سلبا للوجود المطلق فقد اعترف بالوجود المطلق وهو المطلوب وان كان المراد هو الثاني كان الحكم بالحصر بحسب اللفظ ولا فائدة فيه فلا يكون نافيا
بل مستلزما وعلى الثالث والرابع لم يكن ترديدا بين الوجود والعدم المطلق لان سلب مطلق الوجود والوجود الخاص ليس سلبا للوجود المطلق ولا سلبا لجميع
الوجودات ومستلزما له للعقل بعد اعتبار الوحدة في العدم لان سلب مطلق الوجود الطبيعي وكذا سلب الوجود الخاص سلبا للوجود المطلق الكلي الطبيعي
او سلبا للجميع لانا نقول على تقدير اتحاد العدم واعتبار الاضافة في معناه لا يكون العدم خاصا كما حققوه اذ لا خصوصية للعدم لم يكن ان يراد
به سلب الوجود الخاص او سلب مطلق الوجود لان الاول فلان معناه على تقدير ان يكون العدم خاصا وهذا خلاف ما قلنا اذ لم يكن مستوفيا
للوجودات لم تكن العدم الا كذلك لا يقال كان العدم ليس متعددا على حسب تعدد الاضافات كانت السلوب التي هي معانيها الخ كذلك
لانا نقول لو لم تكن السلوب متمايزة لم يكن السلب الخاص على تقدير كونه خاصا لانه قال نفي العدم الخاص على تقدير ان يكون سلبا مضافا
سلبا للوجود الخاص آه فقد علم من ذلك ان العدم اذا لم يكن خاصا لم يكن معناه سلبا مضافا الى الوجود الخاص قلت المقصود ان الترديد
بين كون الشيء موجودا او لم يكن موجودا اصلا حاصر والعلم بهذا لنفسه ضروري وان العلم باتحاد العدم او كونه منافيا لجميع الوجودات الى
المطلق فليس مما يتوقف عليه هذا التحقيق بل هو التحقيق حاصل لكل احد من البله والصبيان الذين لا يعتقدون على معرفة

المقدمات المخرجة سلبا وحدة العدم وكونه منافيا للوجودات او رفعا للمطلق التي لا ينافي الا الاذهان ان فيه نعم لو كان العدم
على احد الوجود المستنبطة ما يلزم ذلك لكن لا استحالة فيه وانما الاستحالة في ان يكون هذا الحكم غير حاصل لا يعلم الا بكون العدم سلبا
للوجود المطلق او منافيا لجميع الوجودات او وحدة وبغير ذلك فنقول لا شك من المحال بيان ذلك اذ حينئذ كبرى القياس المنتج لكون الشيء
من الاشياء بيان ذلك واعلم ان هذا السؤال والجواب آه ثبت على من جعل العدم نفس مفهومه منافيا لجميع افراد الوجودات نعم العدم الخاص آه
رفعه اي من جعل العدم سلبا مضافا الى الوجود ليس عنده شيء من المعلوم خصوصية يمتاز بها عن غيره من الاعدام الا اللام تم القول بكون
الترديد بين الوجود الخاص والعدم غير حاصر لجواز ان يراد بالعدم عدم خاص نفي سلب الوجود الخاص فيتم الحصر وانه لا يختص بالاضافة بل العدم
دون فيتم اي زيد كان معناه رفع جميع الوجودات لا رفع الوجود الخاص وهذا بخلاف السلب فانه يختص بالاضافة ومن هنا قد ظهر ان
الى العدم ليس السلب نفي عدم زيد مثلا سلب الوجود عنه ونفي عدم وجوده سلب الوجود عن وجود زيد قوله سلب الوجود الخاص آه فيثبت بجواز ان
يختص العدم على حسب ما يضاف اليه العدم لان الاضافة الى السلب يتعدد الاعدام على حسب تعدد الوجودات فعدم زيد يكون عدما خاصا ممتازا عن
عدم عمرو مثلا لا يكون الاول سلب الوجود الخاص لزيد والثاني سلب الوجود الخاص بعمرو ويكون الاول سلب جميع انحاء الوجود عن زيد والثاني
سلب جميع انحاء الوجود عن عمرو واذا عرفت ذلك فنقول نفي العدم واحدا كان او متعددا مضافا كان او غير مضاف ليس الترديد بينه وبين الوجود الخاص
حاصرا اذا كان معناه سلب انحاء الوجودات على تقدير كونه مضافا مثلا اي فقط ذلك الشيء اما ان يكون موجودا بوجود خاص او معدوما بعدم خاص
كان معناه على ذلك التقدير اما ان يثبت له الوجود الخاص او ليس عنه جميع انحاء الوجودات سلبا محضا ففي مثل الحصر يجوز ان لا يكون موجودا
بوجود خاص ولا مسلوبا عنه جميع انحاء الوجودات بل يكون موجودا بوجود خاص آخر بل نقول هذا قيد منفي بمثل الحصر بين الوجود الخاص والعدم
الخاص بالنظر الى كل شيء الترديد لانه لا يجوز ان يكون مسلوبا عنه جميع الوجودات لا سلب محض بل بسلب خاص آخر والاحتمال آخر
العدم على هذا لا يختص على تقدير تعدده كما انه يبطل الحصر بين الوجود الخاص والعدم كذلك يبطل الحصر بين الوجود المطلق والعدم لجواز ان
يكون مسلوبا عنه جميع الوجودات بسلب خاص آخر فانه من اعتبار وحدة العدم معه سواء كان بين الوجود والعدم او بين الوجود الخاص والعدم تم الدليل
وهذا حققناه ظهر الجواب عما اورده شارح التجريد وذلك لان العلم بالحصر المذكور لا يخلو اما ان يكون متعددا او لم يكن متعددا فان كان متعددا
فلا يحصل الجزم في اصل الترديد لجواز الخلو عن الوجود المطلق والعدم الخاص المنافي لجميع الوجودات اذ يجوز ان يكون معدوما بعدم خاص آخر
منافيا في جميع الوجودات وان لم يكن متعددا لكان الجزم هناك بوحدة العدم سواء كان مضافا او لم يكن مضافا وباعتبار اتحاد العدم
ليس لاجل بطلان الحصر بين الوجود والعدم والثاني في عدم تمام الحصر بين الوجود الخاص والعدم لان الدليل لا يتم الا بهذا الامرين والسؤال
المتعلق ان ما ذكره المحقق في الجواب ليس بحسم مادة الاشكال وهو لا ينافي في الوجود الآخر كما ذلك لكون الوجود فردا من سلب الوجود الخاص
لان وجود عمرو مثلا يصدق عليه انه ليس بوجود زيد واذا لم يكن منافيا للوجود الآخر كان الترديد بين الوجود الخاص حاصرا لان الوجود الخاص آخر
يصدق عليه انه معدوم بعدم خاص اي ليس موجودا بهذا الوجود الخاص فيتم الحصر بين الوجود الخاص والعدم الخاص على تقدير كونه مضافا

يتم الدليل لان تمامه كان موقوفا على عدم تمام الحصر بين الوجود الخاص والعدم وعلم ان ماذكره المحشي لو انما يتم اذا لم يكن اخص من السلب
الا بالاضافة واما على تقدير جواز اخصيته في نفسه فلانه قد ثبت تمام الحصر بين الوجود الخاص والعدم الخاص بمعنى سلب الوجود الخاص حال
واسع لجواز ان يكون موجود اخر خاص اخر مسلوبا عنه ذلك الوجود الخاص فحصل فاسد اخر قوله ثم يمكن تقرير الدليل الى الفرق بين التقرير
ولو تقرير المصنف بحيث لا يرد انه لم يقرر فيه خاصة اي توسط وحدة العدم كذلك بما ذكره وتمامها ان الدليل على هذا التقرير لو تم لدل
على اتحاد العدم ايضا كما يدل على اتحاد الوجود بخلاف تقرير المصنف وفيه بحث لان المراد بالوجود والعدم في قوله ان الوجود مقابل العدم
اما الوجود المطلق والعدم المطلق فذلك مصادرة لان الخصم لا يسلم ان الوجود مشترك كيف يسلم مقابلة المطلق بالمطلق واما مقابلة
مطلق الوجود بمطلق العدم او مقابلة جميع الوجود بجميع العدم فذلك تسليم اي اتحاد مع الوجود ولا العدم لجواز ان يكون كل منهما متعددا
ويكون كل من الوجودات الخاصة مقابلا لعدمه الخاص وجوابه ان المراد ان الوجود من حيث هو مع قطع النظر عن الخصوصية يحكم بمقابلته بالعدم
كذلك وبين الترديد بينهما حاصر اذ لو كان الامر كذلك فلابد ان يكون كل منهما مفهوما واحدا مشتركا اذ لو كان احدهما متعددا لم يكن الترديد
بينهما من حيث كونهما وجودا او عدما حاصرا بل حيث كونهما وجودا خاصا وعدما خاصا لان على تقدير التعدد ليس اي عدم كان مقابلا
بالوجود اي وجود كان بل لابد من اعتبار الخصوصية بينهما بان يكون العدم الخاص اضافة لذلك الوجود الخاص ليتحقق بينهما التقابل ثم
بخلاف ما اذا كان المراد بكل من الوجود والعدم مفهوما مشتركا عاما فانه حينئذ يصح الحكم بمقابلة كل منهما مع الاخر بان يكون نقيضا مفهوم احدهما
للاخر ويكون الترديد بينهما حاصرا للوقوع من طرفي النقيض وبان الوجود مناقض للعدم ان توجيهه ان يقال ان الوجود
حيث هو يقال انه يناقض العدم وكذا العدم يقال من حيث انه يناقض الوجود والتناقض من لوازم معنى المفهومين وهو مفهوم
واحد عام مشترك بحيث المفهوم بين جميع ما يندرج تحته من مخصصات جزئية فوجب ان يكون طرفاه اعني كلا من مفهومي الوجود والعدم
مفهوما واحدا مشتركا بين جميع ما تحته من وجودات جزئية وعدمات جزئية يكون الحكم عليه بكونه متناقضا وذلك لاستلزام
كون اللازم بمعنى واحد كون الملزوم اذ لو تعدد معنى الملزوم لكان ذلك الحكم ما لكونه مفهوم الوجود فذلك باطل لانه لا يمكن ان مفهوم لفظ
الموجود للنقيض ان يكون مناقضا بمعنى واحد بمعنى العدم بمعنى لفظ العدم وما لكونه ذلك المفهوم فلم يكن ذلك حكما بمناقضة الوجود
بالعدم بل لا بمناقضة مفهوم احدهما بنقيض الاخر بل بمناقضة ذلك المفهوم بمعنى هذا المعروض كل احد يحكم بمناقضة احدهما بالاخر
من غير ملاحظة خصوصية المعنى وبعبارة اخرى نقول احد يحكم بين الوجود وبالعكس والتناقض معنى واحد عام مشترك واللازم بمعنى
الوجود والعدم فوجب ان يكون المتناقض اعني كلا من الوجود والعدم ايضا بمعنى واحد عام مشترك لاستلزام كون اللازم بمعنى واحد علم
كون الملزوم كذلك ولا لما صح الحكم بكون احدهما وصفا لازما للاخر لجواز ان يكون تعدد الملزوم مع عدم تعدد اللازم بالمعنى
الواحد المتعدد للازم فضلا عن ان يكون طرفا له مثلا على ذلك التقدير يجوز ان يكون الفرد موجود مع لم يكن مناقضا بالعدم
فلم يصح الحكم على الاطلاق بكون احدهما مناقضا للاخر لكن يحكم بذلك مع قطع النظر عن خصوصية المعنى فدل انه لمعنى المعنى

واحد بهذا ويمكن حمل هذا التقرير على وجه اخر وهو ان يقال ان التناقض بين الوجود من حيث هو اي مع قطع النظر عن الاضافة وبين العدم
كذلك بمعنى واحد لصدقه وعلى مناقضة كل وجود خاص لعدمه الخاص مثلا مناقضة وجود زيد لعدمه يصدق عليه انه مناقضة الوجود
بالعدم الى غير ذلك فاذن يجب ان يكون الوجود من حيث هو اي مع قطع النظر عن الاضافة معنى واحدا مشتركا بين الوجودات الخاصة
وذلك لاستلزام وحدة اللازم الذي هو كونه مناقضا بالعدم وحدة الملزوم الذي هو الوجود من حيث هو اذ لو تعدد لتعدد حقيقة المعنى
هو المناقضة ضرورة تعدد الوصف عند تعدد الموصوف فتامل ويمكن ان يوجه هذا التقرير بوجه اخر وهو ان يقال ان الوجود من حيث
هو يقال انه مناقض العدم وبالعكس والتناقض من لوازمهما والحقيقة ان التناقض بين كل نقيضين مفهوم واحد والنسبة واحدة اي
متعدد الا على حسب تعدد المنتسبين فلابد ان يكون المنتسب بمعنى واحد ايضا فيكون المتناقض اعني كلا من الوجود والعدم بمعنى واحد
ايضا وذلك لاستلزام وحدة اللازم الذي هو التناقض وحدة الملزوم اعني الوجود والعدم اذ لو كان متعددين لكان مفهوم التناقض
الذي هو النسبة ايضا متعددا ضرورة تعدد النسبة عند تعدد المنتسبين لانه يقال لا يجوز ان يكون مثلا فرد من الوجود مناقضا للعدم
دون كل فرد من معاني الوجود مناقضا من معاني العدم فلم يكن التناقض معنى واحدا النسبة واحدة ولا النسبتان للقول اولا ان
تحكم بمناقضة الوجود بالعدم ونحكم بذلك بدون ملاحظة الخصوصيات ولذلك لو كان المراد بذلك لكان ذلك القول بملاحظة اللفظ ولا استعمال
او ضعه وليس كذلك انه يقال ذلك مع قطع النظر عن ملاحظة اللفظ واوضاعه وتعدد معناه واتحاده قوله ربما يقرر بان التناقض بين
الشارح المحقق بالتوجيه حيث قال ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم دليلا اخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلابد ان يكون مفهوم رفعه ايضا
العدم نقيض من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض لا يتحقق الا بين امرين انتهى كلامه ومن ههنا ظهر ان قد دبا غير
ليس على ما ينبغي لكونه دليلا اخر بل هو تقرير لذلك الدليل بعينه وفي الرازي ان اختلاف الاوساط يستلزم اختلاف الدليل
هناك بحث الحصر بين الوجود والعدم المطلق دون الوجودات الخاصة والعموم المطلق ههنا هو التناقض بين الوجود والعدم المطلق
لا بينه وبين الوجودات الخاصة قوله ومن البين ان العدم معنى واحد لكان ... بان مفهوم العدم لو لم يكن واحدا لكان المتحقق
لانه على هذا التقدير لم يكن مفهوم الوجود واحدا ايضا لتحقق التناقض بين العدم والوجودات ... يتحقق الا نقيض
بين العدم الواحد والوجودات في حاشية المحقق في شرح التجريد بان على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص نقيض فلا يكون النقيض
الا بين مفهومين ثم اعترض على هذا الدليل بمنع اتحاد مفهوم العدم مستندا بان لكل حقيقة سلبا مقابلا لها وسلب حقيقة اخرى دون ان
السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم واحد ورده بان هذا الدليل يجري في الوجود فمن لا يسلم الاشتراك في مطلق الوجود لا يسلم
الاشتراك في مطلق السلب المشترك بين افراده هو نقيض السلب كما في الوجود هذا ثم اورد المحقق على هذا التقرير ان العدم نقيض الوجود لانه رفعه
ورفع كل نقيض نقيضه فيكون الوجود نقيضا للعدم لان كون احد المفهومين نقيضا للاخر يستلزم كون الاخر نقيضا له فيلزم ان العدم
ايضا نقيض العدم لانه رفعه فقد ثبت ان نقيضان الوجود وعدم العدم وليس هو الاول بعينه كما توهم لان المقصود انما يتوقف على القول

فقال العدم اذ كان رفع سلب الوجود يكون في قوة السالبة فليس عدم العدم نقيضا له لانه في قوة السالبة
العدم بخلاف الوجود ثم اجاب عن ذلك [illegible] بل نقيضه بهذا الاعتبار هو الوجود الذي هو في قوة الموجبة وان اخذ مع ثبوت سلب الوجود حتى
سالبة المحمول وهي ليست نقيضا [illegible] فنقيضه بهذا الاعتبار عدم العدم الذي هو في قوة السالبة المحمول وهو الوجود الذي هو في قوة
يكون في قوة موجبة سالبة المحمول
موجبة انتهى والحاصل ان العدم لا يخلو من ان يكون سلب الوجود او لم يكن فان كان سلبا للوجود لم يكن عدم العدم رفعا له
نقيضا اضافة السلب الى نفس السلب بل الى ثبوته واذا لم يكن رفعا له لم يكن نقيضا له وان لم يكن سلبا للوجود ولا معنى له يكون
عن ثبوت سلب الوجود مع عدم العدم وان كان نقيضا للعدم لكونه رفعا له لكن لا نسلم ان الوجود نقيض للعدم اذ [illegible]
بل بين ايجاب سلب وايجاب [illegible] ان المراد نقيض الموجود لم يكن عدم العدم نقيضا له وان كان عدم العدم نقيضا للعدم لم
يكن العدم نقيضا للوجود وفيه نظر لان العدم اذا اخذ مع ثبوت سلب الوجود [illegible] العدم ثبوت سلب الوجود فكان في قوة
الموجبة سالبة المحمول ايضا فلم يكن نقيضا للعدم لان الايجاب [illegible] الايجاب على انا نقول لو تنزلنا عما ذكره واخذ عدم
العدم [illegible] السلب كان معناه سلب الوجود [illegible] العدم فلم يكن نقيضا للعدم بل لوجود العدم لان عدم زيد مثلا ليس نقيضا لنفس زيد بل
لوجوده فالصواب ان يقال العدم ان كان مأخوذا بمعنى انه سلب الوجود كان نقيضه الوجود فوقه سلب السلب فلم يكن نقيضا له
للسلب نقيضان [illegible] الوجود واما ان يكون نقيضه رفعا للعدم او لم [illegible] فان كان نقيضه رفعا للعدم لزم احد الامرين وهو ان يكون عدم
العدم منتفي الوجود او ان لا يكون رفعا للعدم ولا يلزم ان يكون لشيء واحد نقيضان وذلك باطل لان شيئا واحدا كما انه لا يجوز ان يكون
موجودا بوجودين او معدوما بعدمين من الجزم من جهة واحدة كذلك لا يجوز ان يكون مسلوبا بسلبين وان لم يكن رفعا للعدم كان
اطلاق النقيض عليه لكونه مساويا لنقيض العدم اي عدم العدم وذلك كالسلب الجزئي فانه يقال انه نقيض للايجاب الكلي لكونه
مساويا لرفعه وكالاطلاق العام السالب فانه يقال انه النقيض للايجاب الدائم لكونه مساويا لرفع دوام الايجاب على انا نقول
يجوز ان يكون لشيء واحد نقيضان بحسب المفهوم يكون بينهما تلازم وتعاكس فلا يقال فيلزم تناقضهما وعدم الحصر عقيبه
نقول ان كان ذلك بحسب المفهوم فهو مستحيل بل [illegible] وان كان بحسب الصدق فغير لازم ونقول [illegible] على السنة القوم ان نقيض
كل شيء رفعه لان [illegible] نقيضه وهو في قوة قولنا كل نقيض لشيء فهو رفعه ولا يلزم منه ان كل رفع نقيض فهو نقيضه لعدم انعكاس
الموجبة الكلية الى نفسها فيجوز ان يكون نقيض العدم الوجود ولا يكون رفع العدم نقيضا له [illegible] هذا المقام على هذا النحو
ما نورث به **قوله** وفيه لو كان احدهما متعددا لبطل الحصر اذ قلنا انه لا بد ان يكون موجودا او معدوما ولو كان احد
طرفي الحصر متعددا لبطل الحصر ولم يجبر [illegible] المقرر اتحاد العدم [illegible] اي تمام الدليل من غير اخذ وحدة العدم لا يقال
يجوز ان لا يكون كل منهما متعددا ويكون الترديد بين كل من الوجود الخاص وعدمه الذي هو سلبه لانا نقول يلزم الحصر من غير اعتبار
الخصوصية في شيء من حاشيتي الترديد على انا نقول لو كان كل منهما او واحد منهما متعددا لكان القطع بالحصر بين كل وجود خاص وعدمه الخاص او بين

ل

كل خصوصية احدهما مطلق او غيرهما لان العدم ماهيته في الوجود في جوهره من غير نظر الى اعتبار الخصوصية يعني ان في احدهما فيلزم منه القول بوحدة
كل منهما او بوحدة الجنس وعلى الاول تحصيل العلم دليل التباين لو احد اما ان يكون الوجود وهو المطلوب او العدم فاما ان يكون العدم بمعنى الموجود فلا بد
وان يكون بمعنى الموجود المعدوم لان رفع الخصوصية لا يصلح ان يكون متعلقا بالنسبة الى سائر الخصوصيات وفيه المطلوب وان يكون بمعنى آخر
ذلك لزم التسلسل فانه ان يكون منافيا لما دفع خصوصية من خصوصيات الوجود ادفع بعضها او بعضها وعلى الاول يبطل الحصر فيلزم قوله النتيجة
ولا ان يكون موجودا او معدوما على ذلك التقدير يرجع الى الترديد بين ايجاب شيء وسلب كلي هو ليس كذلك وهي اذا لم يحصل القطع الا بملاحظة
ما حصل جميع الخصوصيات يعرف منه الملاحظة حاضر [illegible] لا يقال [illegible] بين كل ما يحيط عليه الوجود وبين العدم لانا نقول يجوز ان يكون
بما ذكرنا لا بد من الملاحظة ما يوضح الخصوصيات فلم يكن عقيبه [illegible] خصوصية كل منهما [illegible] في خصوصية الاخر او نفس الاخر والكلام فيه كما
في [illegible] فيلزم القول باشتراك الوجود [illegible] وهي حاصل الا المعلوم من الترديد لما القطع [illegible] لو تحقق او لم يحقق [illegible]
الاخر فيه الاول الحصر لاشتراك معنى [illegible] وان لم يحصل القطع او فيصل الاشتراك **قوله** ان يعني المعدوم والمعدوم [illegible] كان في الاتحاد
الوجود والاشتراك بين الموجودات بين [illegible] في [illegible] الا اصابة [illegible] على الاشتراك بين كل موجودين ما ليس بين المعدوم والمعدوم
كذلك مراتب العدوم والاشتراك بين الموجودات بجزئية [illegible] على [illegible] قبل [illegible] في الوجود ليس [illegible]
في [illegible] في جانب العدم اشارة الى فرض [illegible] يتوجه في هذا الكلام وهو ان ما ذكرت من [illegible] في جانب العدم فيلزم
ان يكون العدم معنى واحدا مشتركا بين [illegible] مثل [illegible] بين الموجودات [illegible]
[illegible]
كذلك يحكم العقل [illegible] في جانب العدم [illegible] حصول [illegible] لا رفع خصوصيات العدم
وفيه ان [illegible] بالمشتركة بين المعدوم والمعدوم [illegible] في الاثبات [illegible] في محل [illegible]
[illegible] العدم [illegible] هناك [illegible] ان [illegible]
وحدة الوجود [illegible] على وحدة الوجود [illegible] في جانب الوجود كذلك [illegible]
العدم لان اطلاق العدم بمعنى سلب الوجود الذي افاده هذا [illegible] اطلاق الوجود [illegible] اطلاق سلب خصوصية [illegible] الى سلب خصوصية الحصولية
فالحق ان [illegible] وفيه ان [illegible] الاشتراك العدم [illegible] في [illegible] الاشتراك
معنى الوجود [illegible] في اثبات اتحاد معنى الوجود [illegible] على [illegible] الحصر على التقدير اتحاد معنى الوجود يبطل الحصر لان [illegible] العدم
الاشتراك لم يمنع [illegible] الحصر [illegible] بمعنى الوجود [illegible] سلب [illegible] يحمل [illegible] موجودا او لا يكون
سواء كان السلب معنى واحدا مشتركا او لم يكن [illegible] في هذا [illegible] وذلك لان الاشتراك العدم
كما عرفت لا يعقل الا بالقياس الى الوجود [illegible] لا يكون مشتركا **قوله** الا ان [illegible] العقلية [illegible] المذكورة في الخ

تعالى الله

ومنشؤه ان جهة كون الوجود جزءا من الواجب تعالى عن ذلك عينه في الممكن او بالعكس او جزءا من الواجب عينه في الممكن او بالعكس او جزءا من كليهما
عن ذلك علوا كبيرا [illegible] يراد بعينية الوجود ثم نقل بعض الناظرين عن بعض الافاضل ان في مذهب الشيخ وجهين احدهما ان الانسان مثلا
حقيقة وهي الحيوان الناطق ووجوده هو نفس الحيوان الناطق فيكون نفس حقيقة والثاني ان له حقيقة هي وجوده وماهية زعمه غيره من الانواع
لعوارض وهو الحيوان الناطق لا الحقيقة على عكس مذهب الجمهور من ان الحقيقة هو الحيوان الناطق والوجود عارض له انتهى كلامه ثم نقول ليس
المراد بكون الشيء محمولا حملا اوليا الحكم بحد احد المفهومين بعين الاخر والا لكان البحث لغويا راجعا الى اللفظ ولا ان يصدق عليه احد المفهومين
ليصدق عليه مفهوم الاخر لكونه حملا عرفيا والا لاتحد معنى ذلك لان بين الطرفين ان كان تغايرا ولو بنحو من الاعتبار ككون هذا الكاتب
الضاحك كان حكما بتصادق الاعتبارين ولم يكن عينه وان كان صحيحا والا لم يكن تغايرا ولو بنحو من الاعتبار كان حملا للشيء على نفسه ولم
يكن صحيحا بل المراد بذلك ان ما يفهم من المحمول عنوان وحكاية عن حقيقة الموضوع وبعينه فالعينية بمعنى ان الحمل هناك بان المحمول نفس حقيقة الموضوع
لان مفهوم احدهما نفس حقيقة الاخر لا توجه المحكي له في [illegible] ان قوله ضرورة لا يتصور ان يكون مفهوم الوجود عين الحقيقة الواجبية
او الممكنة ليس بصواب [illegible] المتعقل الحمل الاولي كيف ذلك ان مفهوم الوجود اعني الكون بالمعنى المصدري لا يتصور ان يكون نفس حقيقة
الواجب او الممكن كذلك لا يجوز ان يكون مصداق حمله نفس الذات لان ما يكون مصداق حمله نفس الذات لابد ان يكون نفس الحقيقة او داخلا فيها
وان ليس مفهوم الوجود بمعناه المصدري نفس حقيقتهم لم يكن مصداقه نفس الذات ايضا والتفتيش في هذا الباب الانتقال ان الحمل هو [illegible] احدهما الموضوع
والاخر المحمول لابد ان يكون حكاية فاما ان يكون حكاية عن نفسه وذلك [illegible] وحينئذ احدهما ان لا يكون بين الموضوع والمحمول تفاوت لا بالذات ولا
بالاعتبار فهذا النحو من الحمل لا يصح القول بصحته ولا بافادته والذي يدل على ذلك امران الاول ان الحمل والوضع من اعتبارات النسبة [illegible]
والاعتبار الثاني انه اذا لم يكن هناك اعتبار فاصل لم يكن هناك الا وحدة محضة [illegible] فلا يصح القول
بينهما باعتبار الوضع والحمل ليصح ان يقال الانسان وحده [illegible] العقد وثانيهما ان يكون بينهما تفاوت وح [illegible] ذلك التفاوت
لا حاجة الى نحو من الاعتبار ككون هذا الكاتب هذا الضاحك هذا الحمل هو الذي يسمونه صحيحا غير مفيد واما ان يكون حكاية عن الغير [illegible]
اما ان يكون حكاية عما يتقوم به الموضوع في ذاته وجوهره [illegible] الحمل على قسمين [illegible] اما ان يكون اتحاد المحمول بالموضوع وحكايته اتحاد
ذاتي وحقيقي جوهريا بالنظر الى كونه الوجود ويسمونه حملا بالذات وذلك كحمل الحيوان او الناطق او الانسان على زيد واما ان يكون المحمول امر
اخذه العقل وانتزعه الذهن من نفس حقيقة ذات الموضوع وحاله الى ان حقيقة الموضوع امر [illegible] العقل المحمول من ذلك الامر وليس [illegible]
متحد في الخارج مع الوجود هذا الذي ذكرناه [illegible] توهم ان العقد من الحمل الاولي كون المحمول عنوانا وحكاية عن نفس حقيقة الموضوع بل المحمول
نفس الموضوع او بالعكس ان هذا هو الذي يقال له حمل الشيء على نفسه [illegible] يكون العقد منه الا الاتحاد [illegible] الوجود فيهما
عرضيا بالذات ان كان الاتحاد ذاتيا في الذاتيات على افرادها وبالعرض ان كان الاتحاد عرضيا كما في حمل العرضيات على [illegible] افرادها
بل امر يكن اتحاد فانما ان يكون العقد [illegible] مصداق الحمل للمحمول على انه نفس حقيقة الموضوع وليس امرا زائدا عليه فيسمى

حملا اوليا اولى ان الحمل ان المحمول نفس الموضوع وعينه لا غيره ويسمى حمل الشيء على نفسه فلو سأل سائل ان المحمول في حمل الشيء على نفسه
لا ينبغي ان يكون متفارق عن الموضوع ولو بنحو من الاعتبار ولم يكن متفارق فان لم تكن متفارق لم يصح تقسيمه الى ما يكون المحمول فيه متغاير
عن الموضوع بنحو من الاعتبار وان كان متفارق ولو بنحو فلم يصح حد قسيمه ما يكون حكاية عما يغاير الموضوع ولو باعتبار فقد فرق بين
حمل المتغاير ولو بالاعتبار وبين الحمل بالتغاير ولو بالاعتبار والمعتبر في حمل الشيء على نفسه هو الوجه [illegible] الاول او في الحمل الاولي
بالذات والتحقيق الوحيد هو الوجه الاول دون الثاني والفرق بين الاعتبارين ان جهة التغاير في الوجه الثاني [illegible] بمحض تعقل الاثنينية
في الجملة ليتمكن من الحكم بالاتحاد ورفع الاثنينية وفي الوجه الاول نفس المحمول [illegible] فاذا قلت [illegible] الكاتب هو الضاحك فالمحمول هو [illegible]
راجع الى الكاتب ولكن اشير اليه بهذا الضاحك ليتمايز هذا الكاتب عن نفسه بنحو من الاعتبار وهو كونه ضاحكا [illegible]
كيف وقد اعترض حكمه على انهما من قوام المحمول وداخل فيه ليجعل الحمل لان هذا الكاتب من حيث هو كاتب هو نفس الضاحك من حيث انه [illegible]
فكيف يمكن وهذا يتخلف [illegible] اذا قلت هذا انسان فان الانسان [illegible] محمول وهو هذا الاعتبار [illegible] نفس الهوية التي وقعت موضوعا
اخذنا ومحمولا بالذات او محمولا حملا اوليا وقد استبان مما قررنا ان حمل الشيء على نفسه يمكن ان يندرج تحت حمل اولي في متعارفهم
ان جهة الحمل بالذات ليست نفس جهة اولية الحمل ولا جهة حمل الشيء على نفسه فبينهما فرقان احدهما ان حمل الشيء على نفسه يسمى
حملا اوليا والثاني ان جهة الحمل ليست نفس الجهة في الحمل الاولي وحمل الشيء على نفسه [illegible] فلان العقد من الحمل بالذات [illegible]
الاثنينية بعد المغايرة في ظرف التعقل بالنظر الى نحو من الوجود في الخارج لكن العقد خارجيا في الذهن ان كان العقد ذهنيا [illegible]
ان كان العقد حقيقيا وهذا بخلاف حمل الشيء على نفسه فان العقد فيه الى رفع الاثنينية مطلقا وهذا بخلاف اولية العقد فان [illegible]
رفع الاثنينية بين نفس حقيقة الموضوع وبين ما وقع المحمول عنوانا له وحكاية عنه وهذا الذي ذكرنا هو الفرق بالنظر الى جهة الاتحاد
اما الفرق الذي [illegible] بالنظر الى تغاير حاشيتي العقد في الافكار [illegible] من الحمل فهو لا يقال ان جهة التغاير بين حاشيتي العقد في النحو
الاول واما هي في نفس الحاشيتين كما عرفت فيما سبق من القول [illegible] النحو الثالث كما عرفت بخلاف النحو الثاني فان جهة
التغاير وقعت واسطة في عروض التغاير بين حاشيتي العقد كيف ولو لم يكن هذه [illegible] لبطل العقد كما عرفت [illegible] الحمل
على ذلك وجه القول انهم جعلوا الحمل منقسما الى حمل الشيء على نفسه والى الاول فهو [illegible] الا [illegible] قسيم [illegible]
ان المعقد على تقدير كونه اوليا ليصح ان يقع مورد الخلاف ان يكون حملا للشيء على نفسه [illegible] اذا قلت زيد انسان فكما يصح ان
يجعل هذا العقد بالذات يصح ان يجعل اوليا بان الانسان كما انه متحد بزيد بالقياس الى وجوده الخارجي اتحادا جوهريا كذلك يصح ان
يجعل عنوانا وحكاية عن نفس حقيقة زيد وهذه الاخيرة ان جهة التغاير [illegible] يكون في نفس الحاشيتين كما في [illegible]
وليس حمل الشيء على نفسه كذلك الا ليجعل الحمل [illegible] العقد اوليا الحمل بالذات [illegible] لجواز ان يكون
المحمول داخلا في قوام الموضوع كما يكون جنسا او فصلا فانه لا يصح القول بكون المحمول اوليا البتة اذ ليس [illegible] حكاية عن

فهو حقيقة الموضوع المتهم الا ان يراد بالحقيقة في تعريفه مطلق الحقيقة اعم من ان يكون حقيقة محضة او مشتركة ثم ان ههنا
حقيقتان ان ما اورده المحشي من التفصيل في هذا الباب بعينه حيث قسم الحمل بالاطلاق الى اولي واولي حمل متعارف وجعل حمل الشي
على نفسه من قبيل الحمل الاولي وجعل حمل الشي على نفسه على نحوين احدهما ان يؤخذ احد الطرفين مع حيثية وثانيهما ان يتكرر الالتفات
الى شي واحد ذاتا واعتبارا وحكم بالاول بصحته وعدم الافادة وبالثاني بعدم الصحة والافادة جميعا ثم علل ذلك باستحالة التفاتين
من نفس واحدة الى شي واحد في زمان واحد ثم اعترض بما حاصله ان اعتبار الحيثية اعتبار زايد على نفس الذات فهو يكون حمل الشي على
نفسه حملا للذات لان في الحمل بالحيثية يجب ان يكون مصداق الحمل نفس الذات مع اعتبار زايد ثم اجاب بما كان حاصله ان الحمل الاولي
لنفسه مصداق الحمل بالذات اعم من ان يكون بدون اعتبار التغاير بالقياس الى حيثية زايدة كما في حمل الانسان او الحيوان على زيد او
مع ذلك كما في [illegible] فيه كل ذلك التفصيل [illegible] سواء [illegible] المنقض من عباراتهم او فيه التعبير في مقالاتهم وذلك بوجه الاول
[illegible] حمل الشي على نفسه مصداقا للحمل [illegible] الحيثية [illegible] بين الحيثيتين على ما سلف يتحقق ذلك في الحمل الاولي [illegible] الاخير [illegible] مصداق
الحيثيتين اعني الامر الذي جعل عنوانا للموضوع وحكاية عنه اعني حيثية الموضوع وحيثية المحمول اعني ان اذا [illegible] الانسان انسان وادونا من
ذلك ان المفهوم [illegible] ذلك المفهوم ولم يجعل [illegible] الحيثيتين اعتبارا زايدا فلا ريبة في صحة هذا الحمل مع انه ليس هناك حيثية زايدة
وهي [illegible] لا يلزم من عدم اعتبار الحيثية [illegible] احد الحيثيتين فلم صحة الحمل بمجرد [illegible] الالتفات الى شي واحد او [illegible] في ذلك
ما ثبت اعتبار زايد انما يتحقق انه حين الحكم يكون احدهما غير الاخر فليس [illegible] لو كان الملتفت اليه واحدا ذاتا واعتبارا لا يكون
الحمل كاستحالة تعقل النسبة الا بين اثنين فقد يجوز ان يتحد [illegible] وقوع التعدد في الالتفات لا فيما يلتفت اليه لما يقول لا يحصل الشي
في مرتبة الموضوعية يحدث فيه اعتبار زايد واعتبار ما يثبت له الشي وفي مرتبة المحمول يوجب ان يكون بحيث يثبت لشي لا ما نقول
ذلك الاعتبار ليس [illegible] اي يتعلق [illegible] ليصح الحمل لانهما [illegible] فلا يلزم [illegible] وليس الا تعدد الالتفات الثالث اعتبار
حيثية زايدة في احد الحيثيتين او في كل منهما وان كان يوجب اعتبارا زايدا على نفس الذات لكنه لا يوجب اعتبار الحمل بل لا به مصداق
الحمل بان يكون المحمول حكاية عنه [illegible] للحمل بالذات انما هو اعتبار زايد على الذات بل لا يطلق الا اعتبار الزايد بهذا ثم اعلم انك
لعلك تفطنت مما قد سلف من التحقيق في هذا الباب ان حمل الشي على نفسه على ثلثة اوجه احدها ان يتكرر الالتفات في مرتبة
واحدة الى شي واحد وهذا لغرب ما يحكم العقل باستحالته لان اعتبار تكرر الالتفات بهذا النحو اعتبار مستحيل واطلاق الحمل عليه ليس الا با
عتبار مجرد الفرض وثانيها ان يلاحظ الشي بعنوان [illegible] فيحكم بالاتحاد مع نفسه ويحمل عليه وهذا كما يقال الانسان انسان
ان زيد زيد في هذا النحو [illegible] الالتفات لشي واحد التفاتان وحده بذلك مستعد [illegible] وقوع مورد للحقيقة فيحمل احد الالتفاتين موضوعا
وفي التفات اخر محمولا وذلك الحق ما يحدث شيئا زايدا في الملتفت اليه [illegible] هذا الحكم والا لم يكن الملحوظ نفس الشي بل
شيئا مع امر زايد لم يصح بمجرد تكرار التفات اذ يقال الملتفت اليه ما احد الالتفاتين لنفس الملتفت اليه بالالتفات الاخر

فيؤخذ كل من الطرفين مع حيثية زايدة وملتفت اليه التفاتا ثانيا فيعتبر من الوجه الثالث الذي سيجي عليه [illegible] فهذا
النحو من الالتفات يحصل بنفس الالتفات الاول لان متعلق الالتفات الاول نفس الشي ومتعلق الثاني الشي مع اعتبار زايد فالاول
قبل التمايز بين الحيثيتين والثاني بعد التمايز والاول كالنظر الى الشي بعد النظر [illegible] والثاني كالنظر الى الشي واحد في مرتبتين و
الحكم في الاول بعد الالتفات الثاني بعينه بالذات وفي الثاني مع الالتفات الثاني بعينه بالذات الوجه الثالث ان يلاحظ الشي مع
حيثية مقيدة ويلاحظ بدون حيثية او مع حيثية اخرى كقولنا هذا الكاتب هذا الضاحك ثم الحمل حملا اوليا على نحوين
لانه اما ان يكون حكاية بمعنى صفة المحمول المعقودة من اللفظ [illegible] اجماليا او وجه لحظ تفصيلي لاتحاد تلك الصورة
بالحقيقة اتحادا بالذات والاول كحمل الطبيعة على الفرد حملا اوليا والثاني كحمل الحد على المحدود وبذلك الحمل ربما يكون حكاية لنفس
ذلك لا لاتحاد بين الصورة الحقيقية لان الصورة تكون من الاعتبارات العقلية والانتزاعات الذهنية ولا يحكي [illegible]
المحققة بل تلك الصورة قد انتزعها العقل من الشي بالنظر الى الحس ثانيته في جوهره بينه وليس يقوم في هذا [illegible]
ولا [illegible] فانه لم يقع عنوانا عن حقيقة الشي بمعنى ذاته كالانسان وصفاته حكاية عن حده بمعنى جوهره كذلك يقع حكاية [illegible]
بعوارضه الخارجية كانت او انتزاعية والاول كالحدود [illegible] من العوارض الخارجية كتحديد الانسان بالحيوان الناطق وكتحديد
الحيوان بما يعيش الى الحس والحركة والثاني كالوجود والامكان فانهما قد اخذا من [illegible] كما هو مذهب الشيخ الاشراقي [illegible]
انها [illegible] قال الشيخ في [illegible]
واذا اخذ الحس في حد الحيوان وليس هو في الحقيقة فصل بل هو دليل على الفصل فان الفصل الحيوان انه ذو نفس دراكة متحركة
ليس هو نفس الحيوان ولا [illegible] ان يتحرك بالارادة [illegible] ذلك ليس له في نفسه اسم [illegible] فنضطر الى ان
يخترع ونبين لها [illegible] وليس ان ينسب الى العقل اولى من ان ينسب الى الالة لكنه له اسم [illegible]
على حده ويجعل كانه [illegible] الحس [illegible] ذلك لا بالفعل بل [illegible]
الحس بالحقيقة فصل الحيوان بل احد [illegible]
الاسماء [illegible] بالفصل [illegible] عن حقيقة الفصل الى [illegible]
للحس الذي هو المبدا الذي هو المبدا الذي منه ينبعث الحس [illegible] الى هذا كلام الشيخ وهو صريح في ان [illegible] قد لا يكون حقيقة
الحقيقة [illegible] ذلك يكون عنوانا وحكاية عن حقيقة الشي [illegible] اذا كان [illegible] ذلك فيها [illegible]
[illegible] ان الاعتبارات الزايدة على [illegible] ما يلحق [illegible] ومنها [illegible] باعتبار زايد [illegible]
بالنحو الاول او بالنحو الثاني رسوما بهذا ثم افاد الشيخ [illegible] ان التحديد للحقايق المحققة [illegible]
الى الاجزاء الخارجية وقد نص على ذلك في الحكمة المشرقية ايضا وان الحمول حملا اوليا على شي يجوز ان لا يكون نفس الموضوع وكل

ذلك يعني حيث انه فيظهر ان حمل الشي على نفسه على الوجه الثالث بالنظر الى كل واحد من فرقي المنطق قد يكون بينا وقد
لا يكون والاول كحمل زيد على نفسه حيوان نعيق في احد الطرفين اذ في كليهما باعتبار زيد كان يقال زيد هذا الكاتب اذ هو الكاتب
هذا الضاحك فهذا في الاول للايجاب فليطالع جانب السلب ككسلب عمرو عن زيد او كسلب الانسان عما النوع على الانسان ليس نفس ذلك
والثاني كحمل الحيوان الناطق على طبيعة الانسان حيث انه نفس تلك الطبيعة الانسان بعد التحقيق ليس الا نفس الحيوان لكن لا من
حيث هو بل من حيث انه يحصل بالناطق ... في الكليات ... الاسباب فتكسب مجموع الحيوان الناطق من طبيعة الانسان
على ان هذا الحمل ليس الآخر للابعد تحقيق النظر بغير الطبيعة المحدود ... المجموع المركب من الجنس والفصل ... بل انما هو نفس الجنس
على انه محصل بالفصل ... في هذا الفصل ... طبيعة واحدة ... الحيوان الناطق ويحصل من
ذلك مجموع شيء واحد ... فاذا نظر الى ذلك الشيء الواحد لم يكن كثرة في الذهن لكن
اذا نظرت الى ... من حيث ... احد منهما على الاعتبار ... في نفسه غير الاخر وجدت
هناك كثرة في الذهن فان ... القائم في النفس باعتبار الاول هو الشي الواحد الذي هو الحيوان الذي فذلك الحيوان
هو الناطق كان الحد بعينه هو المحدود ... القائم بالنفس باعتبار الثاني المفصل لم يكن الحد بعينه ... المحدود
بل كان شيئا ... اليه ... الشيخ ... ان المجموع المركب من الحيوان الناطق ... الموصوف والصفة
حدود ... الموصوف ... الذي ذكرنا ... العلامة الشيرازي
في ... المقام ... عليها ... الى ... المحدود ... فكان
يكون نفس المحدود ذاتا واعتبارا ولم يكن بينهما تفاوت ... الانسان حيوان ناطق ... الانسان
... الحيوان الذي هو ناطق ... حمل الشي على نفسه على الوجه الثاني لا على الوجه الثالث الذي حققناه لك جيدا

هو الحمل من ثالث ... في ادم ... غير بين ... ذلك ان ... الانسان على ما هو ... معلوم
القدماء بحمل جاز ... عدم ... حمل الشي على نفسه والمراد ... الباب ... الثاني دون الاعتبار
الاول ... ان ... غير بين ... او ... الآخر ... الاعتبار ... ذلك الاعتبار
نعم ... المحدود ... وكان الحد مجموع الحيوان الناطق كان الحد مباينا للمحدود ومباينا بالذات
مباينة الكل مع الجزء ... المحدود ... الاخر ... الانسان على
ان ... مجموع الحيوان الناطق لا يكون ... مع المحدود ... على الاول لم يكن ... وعلى الثاني
يجوز ان يكون ... على المحدود حمل الشي على نفسه غاية ذلك ان احدهما مغاير عن الآخر بالاعتبار ... الحمل كحمل هذا الكاتب
على هذا الضاحك ... فلا بد من ... بالنظر الى الخارج لا يكون

ان يكون لنفس ما صدق الجنس ادم لكن فيه الاول يلزم ان يكون العوارض اللاحقة بالطبيعة النوعية من حيث هي كذلك لنفس ما يوضع من متقوما
الجنس لكن ذلك باطل لان ما يعرض الانسان من حيث هو انسان ليس ما يعرض من حيث انه حيوان او جسم او جوهر وعلى الثاني يلزم ان
يكون الانسان نفس مجموع الحيوان الناطق ويكون نسبة الاجزاء الذهنية اليه كنسبة الاجزاء الخارجية الى المركب في الخارج والجواب اما
عن الاول فباختيار الشق الثاني والاعتبار الفاصل بين الموضوع والمحمول هو خصوصية التعبير فاذا حكم على الانسان المعبر به
الحيوان الذي هو بعينه محصل بالناطق كان التعبير بالانسان لفظ اللفظ والكنه وكان التعبير بالحيوان الذي حصله الناطق لفظ الكنه
الانسان عامة المعتبرين وان كان نفس الآخر تحقيقا لكن الكنه هو المحصل من مجموع الانسان هو نفس كونه حيوانا محصلا بالمجموع الحيوان
الناطق نوع غموض ودقة ... فافترق الى البيان ... القدماء ... القصد بها لان ... عدم التقييد بها
نعم لم يكن احد المعبرين على نحو القصد للاخر وذلك يكفي ... في حمل الشي على نفسه في هذا الذي ذكرناه من الاعتبار
انما يتحقق في حمل الحيوان المحصل بالناطق على الانسان المعبر بالحيوان الناطق واما اذا جعل الموضوع الانسان بما هو الانسان
فجهة المغايرة ملاحظة الطبيعة في جانب الموضوع مع انها واحدة محضة وفي جانب المحمول على انها كثيرة موصوفة فيقال تعدد اما
عن الثاني فهو ان المراد بالحيوان المحصل بالناطق هو الحيوان الذي هو الناطق ... به ... بالذات ... المراد
به الحيوان الذي وقع جزءا من مجموع الحيوان الناطق كما زعمه اي ذلك بالاعتقاد ... ومن اراد التفصيل فليرجع الى
... الباب من الشفاء ... الى ... ان الماهية مركبة تلاحظ على وجهين احدهما ان يلتفت اليها
على انها واحدة محضة ليست فيها كثرة لا بالنظر الى الخارج ولا في الذهن وثانيهما ان يلتفت اليها على انها مبهمة الى الاجزاء
متحققة ... الطبيعة الواحدة الملحوظة بالنحو الاول محدود وبالنحو الثاني يقال لها حد ... فلا ان الحد نفس المحدود ولكن
... ان الحد اذا لاحظنا العقل على الوجه الاول كان نفس المحدود واذا لحظ المحدود على الوجه الثاني صار نفس الحد
ولو قيل ان احدهما ... المعتبر باحد الاعتبارين من حيث هو كذلك ... المعتبر بالاعتبار الآخر
بالحيثية ... السلب الى سلب الاعتبار عن الملحوظ بالاعتبار الآخر وهذا كما يقال ... من حيث ... ليس هو من حيث هو
... اخرى ... المحدود ... قالوا التركيب في الحد
بل في ... الرابع ... الواحدة محضة في الخارج ... بالنظر الى الواقع فيحكم العقل عليها
... بالتفصيل ... تلك الاعتبارات ... فاذا عرفت ذلك
فنقول في الجواب ... الشق الاول ... يلزم ... لا يكون ... الاعتبار اللاحق ... في خصوصية
... من العوارض ... الشق الثاني ... يلزم ... التركيب من المجموع ... ان
يكون طبيعة وحدانية محضة ... في جوهر الطبيعة

وكل اسد كاتب عليه حين كونه غير كاتب وكذا امر سائر المفهومات العدمية ثم قد يكون العنوانات على كونها مخصوصية الى موضوعاتها بحيث لا يمكن لها نسبة الا الى تلك الماهية البعينية العنوانات الى ملكاتها فلا بد من اعتبار الخصوصية في مصداقات حملها الضروري قوله لنفس ذات الموضوع اه لا يقال جهة اخذ المحمول لا يخلو من ان يكون لنفس الامر الذي وقع في الموضوع جهة الاتحاد او لم يكن نفس ذلك الامر فعلى الاول هو لزم ان يكون لنفس الموضوع فلم يكن الحمل بالذات الا حملا اوليا او حملا ذاتيا وعلى الثاني فتلك الجهة ربما اخذ منها المحمول اما ان يكون داخلا في قوام ذات الموضوع او لم يكن فان كان داخلا لزم ان يكون كجزء الجنس في ذات الموضوع شيء لم يكن ذلك الشيء كجزء الفصل في كل طبيعة وفصل وهم لا يقولون بذلك ثم من جعل الاجزاء الذهنية كجزء الاجزاء الخارجية فلا يقول فذلك كما يقول بعض الصناعة المتأخرين كالشيخ الرئيس واتباعه لا يقولون بهذا الرأي وان لم يكن داخلا لزم ان لا يكون مصداق حمل الجنس او الفصل نفس ذات الموضوع لانا نقول قد عرفت ان الطبيعة الجنس على حيالها انما حصلت بالفصل وفي تحصله بالفصل ضرورية لنفس الفصل بالفصل بعيدا كان قريبة الابعد كذلك بمعنى انه ليس حتى من خارج فصار المجموع طبيعة نوعية كما عرفت ان المقوم بالقياس الى الصورة وقد عرفت ذلك فنقول يجوز ان يلاحظ العقل ذاتا واحدة على متعددة فاذا لاحظها على وجه يكون بما لها نسبة الى علة متباينة المفهوم لا يقال لها حيوان مثلا واذا لاحظها على انها من ذاتها متباينة محصلة مع ما معها متباينا جوهريا لا يقال لها طبيعة نوعية واذا لوحظت على انها محصلة منتهيا على انها مبهمة في لحاظ العقل لا يقال انها فصل وكذا قالوا قوله من حيث هو هي اه فان قلت فيه بحث ان كان الاطلاق وكان معناه ان المصداق الحمل بالذات ذات الموضوع مع قطع النظر عن الاعتبارات الزائدة كان المصداق ذات الموضوع الطبيعة مطلقة وحقيقة رسمة لا بشرط شيء متباينة في الحقيقة فكان المحمول جهتها لا على تلك الجنسية لكنهم لا يقولون بذلك لان الاعتبار اللاحق بالمحمول اعتبار لاحق بانهم قطع النظر عن جهتي العموم والخصوص ومن ههنا قالوا ان الالقاب الحمل بعكس التعقيب الى نفسه ليس بان جعل ان المحمول على انه محمول عام بل لان المحمول فيه جهة العموم من حقائقه كلي حقيقة المحقق في شرح المطالع وان كان للتقييد وكان المعنى ان المصداق الحمل بالذات هو ذات الموضوع مع سلب الزائدة كان الحمل حملا بالعرض لان سلب الاعتبار الزائد اعتبار زائد على ذات الموضوع فكان حمل الحيوان على الكاتب او حمل الجسم على الابيض هو حمل بالعرض على ما نص عليه العلامة في شرح الاشراق وصرح المحقق لو بعيد هذا ولا يصح ان يكون للتقييد بوجوب تقدم الذاتي على الذات وان الحكم فيه تجوز ولو يكون الحيثية اشارة الى الاطلاق على ان يكون جهة الاتحاد ذات مطلقة ومطلق الذات فتكون اشارة الى سقوط سائر الاعتبارات الزائدة وحذف الاطلاق ايضا ومن هنا قد استبان ان قيد الحيثية على انها للاطلاق كما يكون ان يكون اشارة الى الاطلاق الطبيعة المتعلقة بما وراءها ولهذا كذلك فنقول ان تكون حكاية عن نفس جوهر التقييد او نقول نختار انها للتقييد ولا يلزم من ذلك اعتبار امر زائد على ذات الموضوع في مصداق الحمل بالذات كما في الطبيعة المأخوذة مجردة عن جميع الاعتبارات لان التجريد عنه ليس بتجريد عن اعتبار التجريد ايضا على انا نقول يجوز ان يكون التقييد بناء على ان سواد الافراد لنفس الذات وهو لا ينافي تقدم المحمول عليها الطبيعة في لحاظ من التعقل قوله مع ملاحظة سواد المحمول اي ذات الانسان مع ملاحظة ما يحصل فيه ام الضحك فاعتبر في مصداق اصل الاتحاد جهتها مع ملاحظة مبدأ المحمول فلم يقل في الحمل وصف الذي هو الوجود وذلك لان الوجود عند القائل بزيادته على ما هو التحقيق عند الا بالنظر الى الذهن في بعض المواضع ومن ارادت فذلك الى تركيب نفسي جوهر الطبيعة بان يكون في طبيعة الانسان شيئان يكون احد بها الحيوانية والاخر الناطقية ويكون المجموع المركب منهما الانسانية والشرطية ثم وقت جهتها قد استبان ان ما قالوا الانكاه هذا بالمعنى المادي بالفعل الصورة كما يلوح الى ذلك كلام الرئيس في كثير من المواضع فمن باب التنزيل وتشبيه الاجزاء الذهنية بالصور البينة وكذا ينبغي ان الحق بهذا المقام ما حققناه ومن تفتيح منح الحمل الاولي لبيان ان الحمل الاول في شيء من العقود المحصلة الخارجية الاتفاقية ليس المعقول ما يحكم العقل بكونه اوليا ينبغي ان يكون من اوائل المعقولات وذلك لان ابنية العقد الحاصل من الشيء ومن اجزائه الاتنية وان كانت بديهية اولية عند لحاظ الموضوع بمعنى الا ان يكون حقيقة فيما سلف من القول يكون بتوا هدا ذلك حقيقة او اوحكاية عن حقيقة وعنوانا لم لا ينبغي الا بعد الاطلاع بالحقائق وتنقيح اجناسها وفصولها وكيفيتها منها وترجيحها قوله بل المراد منها اه اي المراد بحيثية الوجود كما ذهب اليه الشيخ حمل الوجود على الموجود بالذات هو بزيادته كما ذهب اليه الاقدمون حمله عليه بالعرض واما على ما ذهب اليه المتأخرون من الحكم بثبات المحمول للموضوع في قدم النحو من الحمل والاتحاد معه ليس الا بمجرد ملاحظة الذات وحدها ويسمى الحمل بالعرض لان الحكم بالاثبات والاتحاد في هذا النحو من الحمل بملاحظة المعنى الذي يلحق بالموضوع من خارج ويسمى ذلك المعنى عرضيا سواء كان من الموجودة في الخارج او من الانتزاعات العقلية ويسمى محله منه موضوعا لقوله على ذلك الرئيس في كثير من المواضع من انه نفس الحمل بالعرض الحمل بملاحظة المعنى الحاصل في الموضوع والحمل بالذات ان يكون مصداق الحمل اي اعلم ان مصداق الحمل هو الامر الذي يوجد او منتزع جهة الاتحاد المحمول ومنشؤه وهو اما ان يكون نفس ذات الموضوع من حيث هي هي مع قطع النظر عن جميع الاعتبارات الخارجة عن حقيقة الموضوع والمحمول فيه من الحمل قد يكون نفس الطبيعة وذلك كحمل الانسان على افراده وقد يكون جزءا من الطبيعة كحمل الاعلى او جزء وذلك كحمل الحيوان والناطق على افراد الانسان مثلا وقد يكون امرا اعتباريا اخذه العقل من نفس الطبيعة من حيث هي هي وذلك كحمل الوجود على الشيء الكلي على افراد الموجود وقد يكون امرا خارجا عن ماهية الموضوع وذلك كما في حمل الوجود على الانسان مثلا عند غيره فان مصداقه طبيعة الانسان من حيث هي هي بل من حيث انها جعلها الجاعل البسيط واخرجها من ليسها الى ليسها لنفس ذاتها وشيئية جوهرها والحاصل ان الانسان من حيث انه انسان مصداق الحمل بالذات ومن حيث انه جعل الجاعل الانسان مصداق الحمل الوجود عليه حملا بالعرض واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة حيثية زائدة لاحق بالموضوع في الاعيان كالسواد في الجسم وذلك كما اذا قلنا الزنجي اسود فان مصداق هذا الحمل ذات الزنجي مع ملاحظة السواد الذي هو مبدأ المحمول في الزنجي ايضا واما ان يكون الموضوع مع ملاحظة امر اخر مباين للذات الموضوع وحمل اسم مشتق الى الاخر اي منسوبا اليه فيجعل المشتق محمولا على الموضوع ويكون مصداق هذا الحمل ذات الموضوع مع خصوصية اضافية فان الموضوع الى ذلك المباين وذلك كحمل الابوة مثلا في زيد ابو عمرو وحمل الفوقية على السماء بالقياس الينا وحمل التقدم على العلة بالقياس الى المعلول واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة امر زائد على ان ذلك الامر الزائد ليس من حيثيات الموضوع وليس حاصلا فيها وذلك كحمل الاعمى على زيد مثلا حين كونه معلوم البعير

دلي

لم يكن عبارة عن اعتبار زايد حاصل في ذات الموضوع كساير الاوصاف العينية او الانتزاعية بل هو عبارة عن نفس الذات من حيث انها
اخرجها الفاعل عن ليس البحت فهو اعتبار الصادر ليس الا اعتبار الذات مع تلك الحيثية ومن هيهنا قالوا بانفصال الوجود عن ساير الاعراض
بان كل عرض وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه بخلاف حقيقة الوجود فانه ليس محقق الشئ **قوله** ومقابليته بمعنى انه لم يعتبر فيها سوى المحمول
وما فضل كالابوة في حمل الاب والبنوة في حمل الابن والتقدم في حمل المتقدم الى غير ذلك اشارة الى ان امثال هذه المحمولات كلها اضافات
فرقة الى مصداقات حملها التي هي ما فيها كونها مبادئها فارقة الى شرح مصداقات حملها فتلك المصداقات اضافات حاصلة من
مقايسات بين ذوات الموضوعات وبين ما بينها من ما اعتبرا في فيها اليها كالاب بالقياس الى الابن وكالعلة بالقياس الى المعلول
فقد يكون الشئ في حد ذاته في نفسه لا يحتاج لنفسه وليس بشئ متباينة بالقياس الى نفسه فتلك الحيثية ان يراد بالحيثية اعم مما يكون
بالذات او بالاعتبار **قوله** مع ملاحظة امر زايد بعدم مصاحبة لها الخ وذلك كملاحظة المعبر مع عدمه في حمل العمي وكملاحظة السمع
عدمه في حمل الصمم ثم لا يخفى مما فوق ما بين عدم المصاحبة ومصاحبة العدم والمطلق في حمل العدمات هو الاعتبار الحاصل في دون الاول **قوله**
ويقرب من ذلك الخ اي ما قلنا من ان المراد بالعينية والغيرية حمله عليه بالذات او بالوصف يقرب ما قيل من ان محل النزاع هو الوجود بمعنى
مصداق الاثار لا الوجود بالمعنى المصدري الانتزاعي ووجه قربه هو القولين من الاول ان المقصود من كلا القولين رفع النزاع حقائق المتكلمين
المريد لعين ذات الواجب والحكماء اذ لا يتصور النزاع في ذلك وان لم يكن قال القولين واحد لان المراد بالعينية في الاول حمله عليه
بالذات وبالزيادة حمله عليه حملا بالعرض وبالوجود في مفهوم وفي الثاني المراد بالعينية حمله عليه حملا اوليا وبالزيادة نفي ذلك الحمل
بالوجود الموجود بمعنى مصداق الاثار **قوله** وبتحقيقنا هذا ظهر لك الخ يعني بما حققنا من ان المراد بالعينية حمله بالذات وبالزيادة حمله
بالعرض ظهر انه لا يلزم من اشتراك الوجود بحسب المعنى ان لا يكون عينا لجواز ان يكون مشتركا اشتراكا معنويا ويكون عينا بان يكون محمولا
حملا بالذات كالالف في فانه مع كونه مشتركا معنى بين جميع افراده محمول عليها بالذات والظاهر من كلامه انه لا يلزم من اشتراك
الوجود بحسب اللفظ ان يكون عينا لجواز ان يكون في كل فرد وجود كل فرد مع زايد عليه ويكون الوجود موضوعا لجميع مصداق تلك المحلات
على تلك الافراد حد فارض بالنظر الى تلك الحالة **قوله** لا يلزم من اشتراك الوجود الخ يظهر من كلامه ان عدم اللزوم في كلا
من الوجهين محقق المذكور وليس كذلك لان الاشتراك بحسب اللفظ ليس يلزم اثبات العينية سواء اريد بالعينية حملا اوليا او حملا بالذات
اما اذا اريد حملا اوليا فيجوز ان يضع الوجود لجميع نفايه حمل الذوات في جميع الافراد بالوضع متعددة فيكون مشتركا لفظيا ولا يكون عينا
اي لا يحمل حملا اوليا ولا حملا بالذات ويمكن ان يجاب بان المراد بما ذكر ظهر مجموع الامرين بخلاف ما اذا اريد بالعينية
حملا اوليا وبالزيادة نفي ذلك الحمل فان اشتراك الوجود بحسب اللفظ وان كان لا يلزم اثبات العينية فالاشتراك بحسب المعنى يلزمه
نفيها فادفع عن المطلوب الخ هذا الايراد انما يتوجه على المطلوب لوجعل المطلوب قولهم بالعينية من فروع قولهم بالاشتراك
اللفظي او من لوازمه وليس في كلام المطلوب دلالة على ذلك لان غاية ما اورده المطلوب هناك هو ان قوله والاي قال
ليس الوجود مشترك معنى بل مشترك اشتراكا لفظيا فهم القايلون بانه نفس الحقيقة وليس في هذا دلالة على ان القول بل في الكلام دلالة
على خلاف ذلك فانه لعل قولهم بالاشتراك اللفظي محتمل لوجهين احدهما ان يكون الوجود نفس حقيقة كل موجود ويكون اطلاقه على
الكل بالاشتراك اللفظي والثاني ان يكون معنى عرضيا خاصا بكل ماله وجود ويكون اطلاقه على تلك المعاني بالاشتراك اللفظي الا ان المقام
محتمل لكلا الوجهين قال المص القايلون بالاشتراك اللفظي قايلون بانه نفس الحقيقة دافعا للاحتمال الثاني ويتعين الاول
وعن المحقق الطوسي في التجريد ثم لا يخفى ظهر بتحقيقنا ان ما وقع في التجريد من تعويل نفي العينية على اثبات الوجود من الموجودات اشتراكا
معنويا ليس بتحقيق وذلك لانا قد حققنا في تحرير محل الخلاف ان المراد بالعينية حمله عليه بالذات وبالزيادة حمله عليه بالعرض والمنافي
مع الاشتراك المعنوي هو العينية بمعنى ان يكون محمولا حملا اوليا لا العينية بمعنى الحمل بالذات لانه يمكن ان يكون مشتركا بينه وبين غيره ولا يكون محمولا
حملا بالذات لجواز ان يكون مشتركا اشتراكا معنويا ومع ذلك يكون عينا اي محمولا حملا بالذات كالانسان بالقياس الى افراده
المحمول بالقياس الى الانواع منه الخ كلامه وظهر لك ان ما اورد على ما فرع منه من التفريع يجوز ان يكون الحمل بالعينية على كونه محمولا حملا
اوليا والذي حمل على ذلك انه قال بعدها برهن على الاشتراك فتغاير الماهية هو صحيح في ان المراد بالعينية عنده هو الحمل الاولي
لان المغايرة لا تنافي الحمل بالذات وانما تنافيه لان الاشتراك المعنوي وان لم يكن مستلزما لنفي الحمل بالذات لكن كلامه في اشتراك
الوجود بين جميع اقسام الموجود من الواجب والجوهر والعرض وهو كانه بيان في حمله عليها وهي كذلك برهان في حملها عليها حملا بالذات
لان المحمول بالذات ينحصر في نفس الماهية واجزائها فيلزم اما الاتحاد بين جميع الماهيات او عدم افتقار الاجزاء واليه اشار المحقق في
التجريد حيث قال فيتغاير الماهية والا لكانت الماهيات اوما يحصر اجزائها وقال شارحه بل يلزم ترتب اجزاء الماهية الواحدة
الى غير النهاية اما الملازمة فلانه لو كان جزء للماهيات لكان لها اجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولا بد ان
يكون جزء لتلك الاجزاء ايضا اذ الوجود فيه جزء للموجودات باسرها الى هنا كلام شارح التجريد على ان التقول فيلزم على ذلك التقدير
الواجب والممكن في الماهية او التركيب في الواجب وكل ذلك خلف فيلزم من حمل الوجود بالذات على اقسام الموجود **قوله** وفيه نظر دقيق
الخ اي فيما قالوا من جواز ارتفاع النقيضين في مرتبة اذ في قولهم ولا يلزم منها ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما نظر دقيق
حاصله ان ارتفاع النقيضين مطلقا محال سواء كان في مرتبة او لم يكن وان ارتفاعهما في اي ظرف كان مستلزما لاجتماعهما
الا ترى ان قولنا زيد ليس بكاتب وزيد ليس بلا كاتب مستلزم لان يقال زيد كاتب وزيد ليس بكاتب لان السالبة سالبة المحمول في قوة
الموجبة المحصلة كذلك قولنا الماهية من حيث هي ليست بموجودة وليست بلا موجودة مستلزم لقولنا الماهية من حيث هي موجودة
وليست بموجودة كما عرفت وذلك لان النفي في قولنا الماهية من حيث هي ليست بموجودة لا يخلو من ان يكون نفيا للمقيد اي
نفي الوجود المقيد بكونه في مرتبة الذات او يراد منه النفي المقيد بكونه في مرتبة الذوات فان اريد الاول فذلك النفي ليس
نقيضا للوجود حتى يلزم من جواز رفعه ورفع الوجود على الذات جواز ارتفاع النقيضين في المرتبة وذلك لان مرجع هذا النفي

الى السلب المحول وهو ليس بنقيض للايجاب المحصل فرفعه ليس رفعا لنقيض الوجود في المرتبة وان اريد الاول كان فرضه رفع الوجود رفعا
للنقيضين في المرتبة لكن ذلك صح مستلزم لاجتماع النقيضين في المرتبة وذلك لان مرجع السلبين بهذا التقدير الى الموجبة
البسيطة او الى السالبة سالبة المحمول التي هي في قوة الموجبة المحصلة فاذا قلنا المهية من حيث هي ليست بموجودة و
ليست ليست بموجودة كان معناه ان المهية من حيث هي موجودة ومن حيث هي ليست بموجودة وبالجملة مآل هذا [illegible]
باب ارتفاع النقيضين في المرتبة وما هو ارتفاع النقيضين فيرجع حاصله [illegible] في الواقع او في المرتبة [illegible]
طريق نفي المقيد اه اي بالاضافة لا النفي المقيد اي بالوصف والمراد ح كلا الوجهين بالمقيد المقيد من حيث
هي مقيد في السلب في قولنا المهية من حيث هي ليست بموجودة على الاول ان وجودها ليس داخلا في مرتبة الذات وعلى الثاني
ان المهية مسلوب عنه الوجود سلبا واقعا قوله في مرتبة الذات فقولنا المهية من حيث هي اه قد يتوهم ان قولنا
نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد اه والمقصود منه بيان عدم صحة القول بسلب الوجود والعدم
عن المهية في مرتبة الذات والحق انك اذا حققت ان نقيض الوجود في المرتبة سلب الوجود فيها على طريق المقيد ومن المعلوم
ان العدم معناه سلب الوجود فقولنا المهية من حيث هي ليست بموجودة نقيض لقولنا المهية من حيث هي معدومة فقولنا المهية
من حيث هي معدومة معناه المهية من حيث هي ليست بموجودة وبالعكس واذا كان كذلك فلا يصح ان يقال المهية من حيث هي
ليست بموجودة وليست بمعدومة والا يلزم القول برفع النقيضين ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال سلمنا ان ذلك رفع
النقيضين ولكن لا نسلم ان ذلك محال بل المحال منه انما هو في الواقع لا في المرتبة وهو ارتفاع في المرتبة فيصح اشار
الى بيان الاستحالة اولا بقوله على الضرورة وحاصله ان كل من له فطرة سليمة يحكم ببداهة العقل باستحالة ارتفاع النقيضين
مطلقا بغير اختصاص بظرف دون ظرف ثم نبه على ذلك ثانيا بان ارتفاع النقيضين في اي ظرف فرض مستلزم لا
جتماعهما فلو صح القول بارتفاع النقيضين في ظرف ما يصح القول باجتماعهما في ذلك الظرف لكن التالي فاسد فكذا
بعين [illegible] اما الشرطية فلانك اذا قلت مثلا المهية من حيث هي ليست بموجودة فقد قلت ان المهية من حيث هي
معدومة بناء على ما عرفت فاذا قلت ان المهية من حيث هي ليست بمعدومة فقد قلت ان المهية من حيث هي معدومة وليست
بمعدومة وكذلك اذا قلت المهية من حيث هي ليست بمعدومة فقد قلت ان المهية من حيث هي ليست بموجودة [illegible]
لكونها سالبة المحمول معناه ان المهية من حيث هي موجودة فاذا قلت المهية من حيث هي ليست بموجودة فقد قلت انها
من حيث هي موجودة وليست بموجودة قوله والقول بان ارتفاع النقيضين اه لما استدل على بطلان ارتفاع النقيضين في المرتبة
[illegible] بالجزء ولما كان حاصل استدلالهم ان ارتفاع النقيضين في المرتبة مرجعه الى ارتفاع
المرتبة عن النقيضين فمستحيل فارتفاع النقيضين في المرتبة ليس بمستحيل اجاب عن ذلك اولا بالنقض وثانيا بالنقض وتوجيهه

الاول ان ما ذكرت من ان ارتفاع النقيضين في المرتبة مرجعه الى ان الارتفاع عن المرتبة فيه غلط منشاه اشتباه مصداق القضية اي الامر
الذي وقعت القضية حكاية عنه بمرجعها اي بالمعنى الذي يلازم معناها ويكون حاصلا بالقوة منه وبهذا يقال في باب النسب
ان المساواة مرجعها الى ايجاب كلي من الجانبين والقضية وان وجب صدقها بمرجعها لا يلزم ان تطابق مصداقها الذي
وقعت حكاية عنه وانما سمي مصداقا لانه الخارج الذي اذا طابقته القضية يحكم بصدقها الذي وقعت حكاية عنه وانما
سمي مصداقا لانه الخارج الذي اذا طابقته القضية يحكم بصدقها [illegible] الحكم ببطلان القول بارتفاع النقيضين في
المرتبة مع عدم صحة القول ببطلان رفع المرتبة عن النقيضين والحاصل ان قولنا المهية من حيث هي ليست بموجودة
ولا معدومة ما هو مرجعه وهو قولنا ليست بموجودة وليست بموجودة فهو باطل وفيه كلامنا وما هو المحكي عنه وهو الخلو
المرتبة عن الوجود والعدم فهو وان كان صادقا ليس كلامنا فيه وانما كلامنا في الحكاية وليس مرجعه الى [illegible]
ان ما ذكر يستلزم بيان جواز الارتفاع في المرتبة توضيح لزم منه ان يكون السلب البسيط اعني سلب الثابت سلبا محولا اعني
سلبا ثابتا ويمكن ان توجيه بالمعارضة وحاصله ان الارتفاع في المرتبة مرجعه الى سلب المرتبة عن احد النقيضين [illegible]
فقد وقع الفراغ من تسويد هذه النسخة الميمونة المباركة الشريفة [illegible] الفاضل المحقق والنحرير المدقق رئيس علماء الاعصار المشهور في
المشارق والمغارب صار في الاشتهار كالشمس في رابعة النهار اعني مولانا واستاذنا [illegible]
سلطان زمانه اعني بادشاه احمد شاه [illegible] اللهم اجعلنا خالدين في الجنة ومغفور [illegible]